9

ÖKUMENISCHE PERSPEKTIVEN

KATHOLISCHE ANERKENNUNG DES AUGSBURGISCHEN BEKENNTNISSES?

Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche

Herausgegeben von
Harding Meyer, Heinz Schütte
und Hans-Joachim Mund

Verlag Otto Lembeck
Verlag Josef Knecht

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?

Ökumenische Perspektiven
im Auftrag des
Instituts für ökumenische Forschung
in Straßburg
Herausgegeben von
Harding Meyer

Ökumenische Perspektiven

Nr. 9

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?

Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche herausgegeben von Harding Meyer, Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund

Mit Beiträgen von

Wolfhart Pannenberg
Heinz Schütte
Hermann Dietzfelbinger
Vinzenz Pfnür
Harding Meyer
Heinrich Döring
Vilmos Vajta
Peter Brunner
Hans Jorissen
Walter Kasper

Vorworte von Johannes Kardinal Willebrands und Landesbischof Gerhard Heintze

Mit dem Text des Augsburgischen Bekenntnisses nach einer Übersetzung von Heinrich Bornkamm.

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main
Verlag Josef Knecht · Frankfurt am Main

ISBN 3 87476 083 9 (Lembeck)
ISBN 3 7820 0384 5 (Knecht)
Printed in the Federal Republic of Germany
© 1977 by Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main
Der Abdruck der Übersetzung der CA von Heinrich Bornkamm
erfolgte mit freundlichem Einverständnis
von Frau Liselotte Bornkamm.

Inhalt

Vorwort von Johannes Kardinal Willebrands 7

Vorwort von Landesbischof Dr. Gerhard Heintze 9

Einleitung 11

Wolfhart Pannenberg
Die Augsburgische Konfession als katholisches
Bekenntnis und Grundlage für die Einheit der Kirche 17

Heinz Schütte
Zur Möglichkeit einer katholischen
Anerkennung der Confessio Augustana 35

Hermann Dietzfelbinger
Schwierigkeiten einer katholischen Anerkennung des
Augsburgischen Bekenntnisses aus lutherischer Sicht 54

Vinzenz Pfnür
Anerkennung der Confessio Augustana
durch die katholische Kirche? 60

Harding Meyer
Augustana Romae recepta? Was lutherische und
katholische Theologen dazu beitragen können 82

Heinrich Döring
Die Confessio Augustana und
die Dogmen von 1854, 1870 und 1950 93

Vilmos Vajta
Das Augsburgische Bekenntnis im Lichte des
gegenwärtigen katholisch/lutherischen Dialogs 103

Peter Brunner
Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana 116

Hans Jorissen
Steht die Bußlehre der Confessio Augustana einer
Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege? 132

Walter Kasper
Was bedeutet das: Katholische Anerkennung
der Confessio Augustana? 151

Anhang:
Das Augsburger Bekenntnis
nach einer Übersetzung des lateinischen Textes
von Heinrich Bornkamm 157

Vorworte

Am 12. November 1976 rief Papst Paul VI. dazu auf, das Beten und die Anstrengungen um die Einheit der Christen zu intensivieren, zumal die Annäherung wachse und sich in wichtigen Punkten im theologischen Dialog grundsätzliche Übereinstimmungen abzeichnen.
Jeder Vorschlag, der zur Überwindung der Spaltung führen und uns der sichtbaren Einheit näherbringen kann, verdient sorgfältige Beachtung. Die Erwägung, die Confessio Augustana katholischerseits und lutherischerseits als Thema und Ausgangspunkt eines ökumenischen Gesprächs zu betrachten, nimmt ernst, daß die Reformatoren keine neue Kirche gründen, sondern sich zu der bestehenden einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche bekennen wollten; daß die Confessio Augustana noch heute gültige Bekenntnisschrift ist; daß Einheit nur auf der Grundlage der Wahrheit möglich ist – unbeschadet der „Freiheit im Zweifelhaften".
Es ist erfreulich, daß der Lutherische Weltbund den Diskussionen „um die Möglichkeit einer Rezeption der Augsburgischen Konfession als einer legitimen Ausprägung christlicher Wahrheit" mit Offenheit und Interesse begegnet. Auch wir begrüßen es, daß die in diesem Buch vorgelegten Beiträge evangelischer und katholischer Theologen das Gespräch über diese Frage aufnehmen. Man kann nur wünschen, daß unvoreingenommene historische und theologische Untersuchungen die Bedeutung der Confessio Augustana zu klären versuchen, um so die Wiederherstellung der Einheit in der Unterschiedenheit zu ermöglichen und der vom Herrn gewollten Einheit in der Wahrheit zu dienen.
Es ist selbstverständlich, daß erst nach einem gründlichen Überdenken aller Probleme eine kirchliche Stellungnahme erfolgen kann.

Johannes Kardinal Willebrands
Präsident des Sekretariats
für die Einheit der Christen

Daß das Straßburger Institut für ökumenische Forschung in einem besonderen Band der Reihe „Ökumenische Perspektiven" die bisherige Diskussion über die Möglichkeit einer römisch-katholischen Anerkennung der Augsburgischen Konfession als einer legitimen Ausprägung christlicher Wahrheit zusammenfassend darstellt, ist auch von evangelisch-lutherischer Seite sehr zu begrüßen. Wer hätte es noch vor wenigen Jahren für möglich gehalten, daß eine solche Frage überhaupt aufgeworfen und ernsthaft erörtert werden könnte? Es ist auch zu hoffen, daß es nicht bei den bisherigen Stellungnahmen bleibt, sondern namentlich die inzwischen konstituierte bilaterale theologische Arbeitsgruppe von Delegierten der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zu einer fruchtbaren Weiterführung der begonnenen Diskussion beitragen kann. Unter dem Generalthema „Kirchengemeinschaft (Koinonia) in Wort und Sakrament" gedenkt die Arbeitsgruppe, sich zunächst mit dem Verständnis der Confessio Augustana und ihrer seinerzeitigen Gegner von Kirchengemeinschaft zu befassen.

Natürlich ist mit der Eröffnung dieser neuen Gesprächsetappe das eigentliche Ziel, die Wiedergewinnung vollständiger Kirchengemeinschaft, noch längst nicht erreicht. Schon die in dem Band vorgelegten Diskussionsbeiträge sowohl von katholischer wie von lutherischer Seite machen deutlich, wieviele Fragen noch unbewältigt sind. Eingehende historische Forschungen hinsichtlich der Confessio Augustana unter Einschluß ihrer Vor- und Nachgeschichte werden noch nötig sein. Wie steht es um den inneren Zusammenhang aller ihrer Artikel? Könnte sich eine römisch-katholische Anerkennung auf die gesamte CA erstrecken oder nur auf den ersten Teil? Wie ist das Verhältnis der CA zu den übrigen Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche zu sehen, etwa zu Luthers Katechismen? Was bedeutet Bekenntnisbindung heute, und welche Rolle kommt dabei den geschichtlichen Veränderungen seit 1530 zu? Welche praktischen Konsequenzen würde die erwogene Anerkennung der CA für das gesamte ökumenische Gespräch heute haben? All diesen und anderen Fragen wird man nicht ausweichen dürfen. Das beeinträchtigt aber keineswegs die Dankbar-

keit und Freude, daß es zu dieser neuen Fragestellung gekommen ist. Je intensiver sie aufgenommen und an ihr gearbeitet wird, um so eher sind echte Fortschritte auf dem Weg zu der von dem Herrn der Kirche gewollten und verheißenen Einheit der Seinen zu erhoffen.

Dr. Gerhard Heintze
Landesbischof
Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen
in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin

Einleitung

Seit einigen Jahren werden mit zunehmender Häufigkeit Erwägungen zu einer „Anerkennung der Confessio Augustana durch die römisch-katholische Kirche" geäußert. Es ist nicht uninteressant und auch sachlich nicht ohne Bedeutung, der Spur dieses Gedankens nachzugehen. Der katholische Theologe Vinzenz Pfnür äußerte ihn im Januar 1974 in einem Referat auf einer Sitzung der internationalen lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe in Rom – unter Hinweis auf seinen Lehrer, den inzwischen zum Erzbischof von München ernannten Joseph Ratzinger, der bereits 1958/59 in einem Seminar in das Augsburgische Bekenntnis und seine Bedeutung eingeführt hatte[1]. Die Zeitschrift Catholica veröffentlichte Pfnürs Ausführungen[2], und er selbst berichtete in KNA-Ökumenische Information über die Rom-Sitzung unter dem Titel „Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses durch die katholische Kirche?"[3]. Durch die Ökumenische Bistumskommission Münster, der auch Pfnür angehört, wurde der Gedanke aufgegriffen, und es wurde eine Empfehlung an die Deutsche Bischofskonferenz gerichtet, sie möge „die Möglichkeit einer Anerkennung der Confessio Augustana von seiten der katholischen Kirche prüfen". Mitte 1975 und 1976 erschien in zwei Teilen ein ausführlicher Beitrag Pfnürs in der Internationalen Katholischen Zeitschrift: „Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?"[4].

Im Jahre 1975 wurde der Gedanke von einer lutherischen Gruppe aufgenommen und an das Einheitssekretariat in Rom herangetragen. Fünf Vertreter der „Koordinierungsgruppe für Arbeiten an der kirchlichen Einheit", die sich auf Veranlassung des Bundes für evangelisch-katholische Wiedervereinigung aus Gliedern dieses Bundes, der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses und weiterer Gruppen vorübergehend gebildet hatte, besuchten im November 1975 das Einheitssekretariat. Bei dem Gespräch, an dem u. a. der Präsident des Einheitssekretariats, Johannes Kardinal Willebrands, und Msgr. Charles Moeller teilnahmen, wurde von lutherischer Seite auch die Frage auf-

[1] Vgl. *V. Pfnür*, Einig in der Rechtfertigungslehre? Wiesbaden 1970, Einleitung.
[2] *V. Pfnür*, Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch/katholischer Begegnung: Catholica 28 (1974) 125f.
[3] KNA-Ökumenische Information 1974, Nr. 6.
[4] Vgl. unten, Seite 60.

geworfen, ob es nicht „für die ökumenische Situation von großer Wichtigkeit wäre, wenn die Augustana als ein katholisches Bekenntnis deutlich herausgestellt werde". Von katholischer Seite wurde es nicht für unmöglich gehalten, in der Confessio Augustana ein katholisches Bekenntnis zu sehen. Es wurde vorgeschlagen, einen katholischen und einen lutherischen Theologen zu bitten, ein Votum zur Augustana zu erarbeiten, das dann Grundlage für weitere Schritte werden könnte. Von diesem Gespräch führen drei Linien weiter. Die eine geht direkt zu einer von der Hochkirchlichen Vereinigung veranstalteten Tagung auf Schloß Schwanberg im September 1976, zu der auch die bayerische Arbeitsgemeinschaft Kirchliche Erneuerung ihre Mitglieder eingeladen hatte und auf der Wolfhart Pannenberg und Heinz Schütte über „Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis" bzw. „Zur Frage der Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche" referierten. Die anderen beiden Linien gehen auf Initiativen von Theologen des Einheitssekretariats zurück: Auf der im Rahmen des Lutherischen Weltbundes durchgeführten Konsultation über ökumenische Methodologie im Juni 1976 in Genf brachte Msgr. Charles Moeller mehrfach den Gedanken einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana zur Sprache und unterstrich dessen Wichtigkeit. In dem Konsultationsbericht wurde daraufhin eine Empfehlung an die lutherischen Kirchen aufgenommen, „ihre Offenheit und ihr Interesse gegenüber den Diskussionen auf römisch-katholischer Seite zu bekunden, die um die Möglichkeit einer Rezeption der Confessio Augustana als einer legitimen Ausprägung christlicher Wahrheit kreisen". Dieser Konsultationsbericht lag im August 1976 der Sitzung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes in Uppsala vor. Der Beobachter des Einheitssekretariats, Heinz Schütte, nahm das zum Anlaß, in seinem Statement vor dem Exekutivkomitee die Bedeutung der „Bemühungen um eine katholische Rezeption der Confessio Augustana als Basis einer Bekenntniseinheit" zu unterstreichen. Die genannten Theologen des Einheitssekretariats bezogen sich in ihren Äußerungen auf ein Referat Ratzingers, das dieser im Januar 1976 in Graz über „Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus" gehalten hatte[5]. Ratzinger nahm dort den Gedanken einer „katholischen Anerkennung der Confessio Augustana, oder richtiger: einer Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch" auf, motivierte ihn, zeigte kurz seine Implikationen sowohl für die lutherische wie für die katholische Kirche auf und ordnete ihn ein in eine umfassendere ökumenische Zukunftsschau. Diese in der Tat wichtigen Bemerkungen

[5] Das Referat ist inzwischen veröffentlicht in Bausteine, 17 (1977) Heft 65, 6–14.

von Kardinal Ratzinger nehmen seither in der weiteren Diskussion einen bedeutenden Raum ein.

Das dürfte im wesentlichen die Spur des Gedankens sein, wie sie sich durch die letzten Jahre hindurchzieht – wobei freilich nicht unerwähnt bleiben sollte, daß Peter Brunner bereits 1967 die prophetische Hoffnung auf etwas wie eine katholische Anerkennung der in der Confessio Augustana enthaltenen Glaubensaussagen ausgesprochen hatte[6].

Ein merkwürdiger Rollentausch scheint sich vollzogen zu haben: War es in der Reformationszeit die lutherische Seite, die – gegen manchen Widerstand sowohl in Augsburg wie auch in den nachfolgenden Religionsgesprächen – die Confessio Augustana als Einigungsgrundlage oder zumindest als Gesprächsbasis vortrug, so geht heute diese Erwägung primär von katholischer Seite aus, während sich lutherischerseits – wenigstens zunächst – erst kleinere Gruppen dieses Gedankens annahmen; lutherische kirchliche Leitungsgremien blieben anfangs noch sehr zurückhaltend[7].

Katholischerseits sollte man dafür Verständnis haben. Daß ein Gedanke, der mit der Verlesung der Confutatio ausgeträumt zu sein schien, nun katholischerseits wieder zum Leben erweckt wird, ist dazu angetan, zunächst einmal ungläubiges Erstaunen oder zumindest distanziertes Abwarten hervorzurufen. Bei näherem Nachdenken allerdings dürften Lutheraner, die die Confessio Augustana als ihr kirchliches Bekenntnis ernstnehmen oder überhaupt sich reformatorischem Denken verpflichtet wissen, einsehen: Hier geht es um die katholische Anerkennung der ökumenischen Grundüberzeugung der Reformation. Unab-

[6] Vgl. Kerygma und Dogma 13 (1967) 179.

[7] In der Zwischenzeit hat sich auf lutherischer Seite ein wichtiger Durchbruch vollzogen. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Dar-es-Salaam (13.–26. 6. 1977) hat die Frage einer katholischen Anerkennung der CA diskutiert und folgenden Beschluß gefaßt:
(Erklärung4:) „Die Vollversammlung nahm von der Tatsache Kenntnis, daß bedeutende römisch-katholische Theologen es für möglich halten, daß ihre Kirche die Confessio Augustana als einen besonderen Ausdruck des gemeinsamen christlichen Glaubens anerkennt. Sie hoffen, daß diese Anerkennung den Weg für eine Form der Gemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Kirche öffnet, in der beide Kirchen, ohne ihre Besonderheit und Identität aufzugeben, die Entwicklung zur vollen kirchlichen Gemeinschaft als Schwesterkirchen fördern.
Die Vollversammlung begrüßt – im Bewußtsein der Bedeutung dieser Initiative – Bemühungen, die eine römisch-katholische Anerkennung der Confessio Augustana zum Ziel haben, und bringt die Bereitschaft des LWB zum Ausdruck, mit der römisch-katholischen Kirche in einen Dialog über diese Frage einzutreten; sie fordert, daß das Exekutivkomitee alle Studien über diese Thematik, ihre Möglichkeiten, ihre Probleme und weiteren ökumenischen Implikationen sorgfältig begleitet und fördert".

lässig ist in Vergangenheit und Gegenwart darauf hingewiesen worden, daß das Bekenntnis der lutherischen Kirche „Zeugnis der ganzen Kirche und für die ganze Kirche" sein will, daß dieses Bekenntnis die Glieder der lutherischen Kirche „mit allen anderen Christen der Welt zu der einen, heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche verbindet" – wie noch 1976 der Generalsekretär und der Präsident des Lutherischen Weltbundes in ihren Ansprachen vor dem Exekutivkomitee unterstrichen. Die einzig angemessene lutherische Antwort kann darum eigentlich nur ein engagiertes Interesse und eine aktive Mitgestaltung des Gedankens einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana sein. Denn eine solche Anerkennung ist nur dann sinnvoll und weiterführend, wenn sie nicht als einseitig katholischer Akt, sondern in gemeinsamem Einverständnis geschieht und den lutherischen Partner – nicht notwendigerweise das gesamte Luthertum – aktiv mit einbezieht. Fragt man sich lutherischerseits nach den Motiven, die es auf katholischer Seite gerade zu diesem Gedanken haben kommen lassen, so scheinen besonders zwei Beweggründe hervorzutreten. Zunächst dürfte es der Wunsch nach einer klaren Identifizierung des Partners sein. Das lutherisch-katholische Gespräch hat nun bereits seit längerer Zeit kirchlich offiziellen Charakter; die Ergebnisse drängen zunehmend auf Formen verwirklichter kirchlicher Gemeinschaft und damit auf kirchlich verbindliche Entscheidungen. Eine auf katholischer Seite immer wieder anklingende Frage lautet, wieweit denn das in solchen Dialogen Gesagte, Befürwortete, Unterzeichnete wirklich von der Gemeinschaft der lutherischen Kirche getragen und bejaht wird bzw. ob nicht der in einer Dialoggruppe erzielte Konsens durch die Pluralität, ja Disparatheit theologischer Lehrmeinungen innerhalb der lutherischen Kirche wieder wertlos und zunichte gemacht wird. Die Sondervoten zum „Malta-Bericht", besonders diejenigen von Heinz Schürmann und Hans Conzelmann, illustrieren dieses Problem in aller Deutlichkeit[8]. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, begibt man sich katholischerseits gewissermaßen auf lutherisches Gebiet: Man beachtet die spezifisch lutherische Überzeugung, daß die Einheit der Kirche nicht primär im Amt oder in der kirchlichen Ordnung, sondern im consensus de doctrina gegeben ist und sich vornehmlich im gemeinsamen Bekenntnis manifestiert. Hier, im kirchlichen Bekenntnis, liegt das Verbindende und Verbindliche, dasjenige, woran man die lutherischen Kirchen am deutlichsten identifizieren und worauf man sie behaften kann. Ein lutherisch-katholischer Dialog, der hier seinen Bezugspunkt und Integrationsrahmen hat, wird in seinen Ergebnissen

[8] Vgl. *H. Meyer*, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt 1973, 172 und 174.

am ehesten an der Verbindlichkeit des Bekenntnisses partizipieren. Wie schon Peter Brunner seine Hoffnung auf eine katholische Neubeurteilung der Confessio Augustana mit der Forderung verband, ein verheißungsvoller katholisch-lutherischer Dialog müsse sich an den „je geltenden Lehrnormen" orientieren, so sagt jetzt Kardinal Ratzinger: „Die Suche nach Kircheneinheit muß von der Logik der Sache her an die gemeinschaftlich-kirchliche Gestalt anknüpfen . . . Das heißt: Der Bezugspunkt solchen Mühens müssen die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche sein und die Privattheologien unmittelbar nur in dem Maß, in dem sie auf solch Gemeinschaftliches hinführen"[9].

Daß man katholischerseits gerade die Confessio Augustana als Gegenstand einer möglichen Anerkennung ins Auge faßt, ist zusätzlich dadurch motiviert, daß die Augsburgische Konfession als zentrales lutherisches Bekenntnis zugleich die am meisten auf Versöhnung angelegte und am wenigsten polemische der lutherischen Bekenntnisschriften ist. Anders als in der Frühzeit der Reformation mit ihrer oft überspitzten antirömischen Polemik und Praxis und anders als beim älteren Luther mit seiner bitteren Abkehr von allen Einigungsbemühungen oder bei den verurteilungsfreudigeren späteren lutherischen Bekenntnisschriften erscheint – wie Kardinal Ratzinger bemerkt – in der Confessio Augustana das Profil des Luthertums gleichsam in Ruhehaltung, unentstellt durch die Züge der Erregung, des Mißtrauens und des Streites. Sie biete deshalb die am meisten authentische Gestalt reformatorischen Glaubensverständnisses, wie es ja auch durch ihre schnelle Rezeption in allen lutherischen Kirchen bestätigt worden ist.

Die Tagung der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses auf dem Schwanberg ließ Fragen erkennen, die im Blick auf eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana einer Lösung bedürfen. Hier unternahm es die Ökumenische Information, die von der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA) in Zusammenarbeit mit dem Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn herausgegeben wird, den einzelnen Problemen nachzugehen. Dabei wurde von seiten der Redaktion der Ökumenischen Information darauf geachtet, daß sowohl evangelisch-lutherische wie katholische Theologen die einzelnen Problemfelder ausleuchteten. Bei der Behandlung der einzelnen Themen war noch nicht daran gedacht, eine verbindliche und letztgültige Antwort zu erhalten. Es sollte vielmehr der Versuch

[9] Wie Anm. 5, 12.

unternommen werden, die Diskussion um eine mögliche katholische Anerkennung der Confessio Augustana zu fördern und voranzutreiben. Die KNA gab aus diesem Grunde auch die Beiträge von H. Dietzfelbinger, H. Meyer, H. Döring, V. Vajta, H. Jorissen und W. Kasper zum Abdruck in diesem Sammelband frei.

Straßburg/Bonn, Juni 1977

Harding Meyer Heinz Schütte

Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit der Kirche

von Wolfhart Pannenberg

I.

Nachdem Friedrich Heiler schon beim Augustanajubiläum 1930 von der „Katholizität der Augustana" gesprochen hatte[1], ist diese Frage seit einigen Jahren auch zum Thema ökumenischer Erörterungen geworden. Die 1973 neu konstituierte internationale lutherisch-katholische Arbeitsgruppe befaßte sich auf ihrer Sitzung in Rom im Januar 1974 mit dem Vorschlag, die katholische Kirche solle die Möglichkeit prüfen, das Augsburgische Bekenntnis von 1530 als Zeugnis katholischen Glaubens anzuerkennen[2]. Die ökumenische Bistumskommission in Münster richtete ein halbes Jahr später (19. Juni 1974) eine entsprechende Anregung an die deutsche katholische Bischofskonferenz. In diesem Antrag wird ausdrücklich festgestellt, „daß die Augsburgische Konfession keine kirchentrennenden Lehren vertritt und als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann"[3]. Damit ist von katholischer Seite eine Frage neu aufgenommen worden, die in der Reformationszeit in gewissem Sinne offen geblieben ist. Zwar wurde auf dem Reichstag zu Augsburg dem Bekenntnis der Protestanten von katholischer Seite eine Widerlegung, die Confutatio, entgegengesetzt und am 3. August 1530 im Namen des Kaisers verlesen und den Protestanten zur Annahme vorgetragen. Ihre beabsichtigte Veröffentlichung ist aber unterblieben, weil dem Kaiser daran lag, die Konfessionsfrage offen zu halten bis zu dem von den Protestanten geforderten Konzil, und weil Clemens VII. Konfession und Apologie der Protestanten weniger ungünstig aufnahm als sein Kardinallegat Campegi[4]. Das Konzil von Trient hat kein ausdrückliches Urteil über

[1] F. Heiler: „Die Katholizität der Confessio Augustana", in: Die Hochkirche, 1930, S. 6/7.

[2] KNA: Ökumenische Information 1974, Nr. 6 (6. Febr.) S. 10f.; Catholica 28, 1974, S. 126.

[3] Zit. bei Vinzenz Pfnür: Anerkennung der Augustana durch die katholische Kirche? In: Internationale Katholische Zeitschrift 5, 1976, S. 298ff., Zitat S. 301.

[4] J. Ficker: Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und Geschichte, Leipzig 1891, S. XCIX ff.

die Augsburger Konfession formuliert. Der Folgezeit konnte eine solche Stellungnahme als durch die Lehrbestimmungen des Konzils überholt gelten. Dennoch ist in gewissem Sinne die Frage an die römisch-katholische Kirche nie abschließend beschieden worden, die in dem Anspruch der Confessio Augustana liegt, daß ihre Lehre in den „Hauptartikeln" I–XXI nichts enthalte, was der Schrift oder der katholischen oder römischen Kirche „zuwider noch entgegen" wäre, wie es am Schluß des ersten Teils ausdrücklich heißt[5]. Bekanntlich vertritt die Augsburger Konfession ja die Auffassung, der ganze Streit betreffe nicht die „Hauptartikel" des Glaubens, sondern sei „vornehmlich über etlichen Traditionen und Mißbräuchen" entstanden, von denen die Artikel des zweiten Teils handeln.

Dieses Selbstverständnis der Confessio Augustana ist nun allerdings gerade in der protestantischen Augustanaforschung häufig als Ausdruck einer tendenziösen Darstellung des Sachverhalts beurteilt und damit relativiert worden. Man erblickt darin den Ausdruck von Melanchthons Bemühen, den sachlichen, den Glaubensgegensatz der beiden Parteien so weit wie möglich herunterzuspielen. Im Prozeß der Überarbeitung der ursprünglichen Formulierungsentwürfe zur Augustana sind „Abmilderungen und Verschleierungen"[6] protestantischer Thesen nachgewiesen worden, besonders im Hinblick auf die Kritik am Papsttum, die im Art. XXVIII auf die allgemeine Kritik an der Inanspruchnahme weltlicher Herrschaftsrechte durch die Bischöfe reduziert wurde. Im Art. XXIV von der Messe fiel die ursprüngliche Ablehnung der Totenmessen und damit der Vorstellung vom Fegefeuer weg. Durch Hinzufügung von Art. XX und XXI wurde neben der Notwendigkeit guter Werke auch der Heiligendienst im Sinne des Gedenkens, wenn auch nicht der Anrufung, unter die auch von den Protestanten festgehaltenen Lehren aufgenommen. Unter den Mißbräuchen wurden Ablaß, Wallfahrten, Mißbrauch des Bannes und Streitigkeiten zwischen Mönchen und Pfarrklerus über Zuständigkeiten für Seelsorge und Amtshandlungen „im Besten und umb Glimpfs willen übergangen", wie Melanchthon am Schluß des Bekenntnisses ausdrücklich schreibt. Spätere Kritik an dieser Neigung Melanchthons zu Frieden und Kompromiß, die in den Verhandlungen nach Verlesung und Übergabe des Bekenntnisses noch wesentlich weiterging, konnte sich auf Luther selber berufen, auf den das Wort vom „leise treten" Melanchthons zurückgeht. Es war ursprünglich nicht negativ, sondern eher anerkennend gemeint, wenn Luther am 15. Mai 1530 an den Kurfürsten schrieb, Melanchthons Apologie „gefällt mir sehr gut und ich weiß nichts daran zu verbessern noch zu ändern. Es würde sich auch nicht schicken; denn so sanft und leise kann ich nicht treten"[7]. Am 21. Juni aber schreibt Luther: „... Satan adhuc vivit et bene sensit vestrum leise treten et dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu et maxime de antichristo Papa"[8]. Dennoch hat Luther nach der Übergabe am 25. Juni von einer confessio „plane pulcherrima" gesprochen[9] und sich also mit ihrem endgültigen Text identifiziert.

Die spätere Kritik an Melanchthons Leisetreterei setzt das Scheitern seiner Vermittlungsbemühungen auf dem Augsburger Reichstag voraus, insbesondere die katholische Ablehnung der Darstellung der Augsburger Konfession selber, daß es sich bei den Religionsstreitigkeiten nicht um die Glaubensgrundlagen, sondern nur um die Kritik an Mißbräuchen handle. Dieser Darstellung des Sachverhalts gegenüber hatte die Confutatio behauptet, es bestünden sehr wohl Gegensätze in Glaubensfragen, da die Formulierungen der Erbsünde, der Rechtfertigung, des Kirchenbegriffs, der Buße in den Artikeln der Konfession nicht annehmbar seien und andere Glaubenswahrheiten, wie das Transsubstantiationsdogma, unerwähnt blieben. Die Verkündung der Konfutation durch den Kaiser bzw. seinen Sekretär am 3. August besiegelte diese Auffassung, zumal auch die anschließenden Vermittlungsgespräche zu keinem Erfolg führten. So mußte sich im Nachhinein auch bei den Protestanten der Eindruck festsetzen, daß es sich eben doch um einen Glaubensgegensatz handle. Damit hat die protestantische Seite sich aber entgegen dem Wortlaut des Augsburger Bekenntnisses die Beurteilung der Sachlage durch die Verfasser der Konfutation zu eigen gemacht. Von diesem Ergebnis her gesehen konnten die Friedensbemühungen Melanchthons 1530 dann natürlich leicht so erscheinen, als ob er durch seine Kompromißbereitschaft die Eigenart der protestantischen Glaubensposition in ihrem Gegensatz

[5] BS (Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3. verbesserte Auflage, Göttingen 1956) S. 83 c (= CA Schluß des 1. Teils, 1): „... nihil inesse, quod discrepat a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana." Ebd. S. 83 d: „So denn dieselbige [Lehre] in heiliger Schrift klar gegründet und darzu gemeiner christlichen, ja auch romischer Kirchen, so viel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist, so achten wir auch, unsere Widersacher konnen in obangezeigten Artikeln nicht uneinig mit uns sein".

[6] J. v. Walter: Der Reichstag zu Augsburg 1530, in: Luther-Jahrbuch 12, 1930, S. 49 mit Bezug auf die Einzelnachweise bei Th. Kolde: Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession, Gütersloh 1906, S. 47ff.

[7] WA Br. (Weimarer Ausgabe von Luthers Werken – Briefwechsel) 5, S. 319, 5ff.

[8] Briefwechsel ed. Enders 8, S. 133. Diese zweite Äußerung Luthers wird von V. Pfnür nicht berücksichtigt bei seinem Urteil über den „insgesamt positiv" und mehr auf die Form des melanchthonischen Textes bezogenen Sinn von Luthers Bemerkung über Melanchthons „leise treten".

[9] Enders 8, S. 83.

zur katholischen verwischt hätte. Hingegen, wenn man von der Auffassung Melanchthons und des Textes der Augsburger Konfession selber ausgeht, daß es sich bei dem ganzen Streit nicht um letzte Glaubensgegensätze handelte, dann muß man seine Verständigungsbereitschaft als besonnen und konsequent bezeichnen. Die blutigen Auseinandersetzungen der Religionskriege des folgenden Jahrhunderts, sowie die ganzen unseligen Folgen der Konfessionsspaltung können einer solchen Würdigung von Melanchthons Versöhnungswillen auf dem Augsburger Reichstag nur Nachdruck verleihen, – vorausgesetzt, wie gesagt, daß es tatsächlich nicht um einen letzten Glaubensgegensatz ging.

Das aber war die ausdrückliche Meinung der Augsburger Konfession, und es liegt eine unfreiwillige Ironie in der Tatsache, daß gerade die Anhänger der lutherischen Reformation, die die Confessio Augustana bis heute als ihr grundlegendes Bekenntnis betrachten – die Konkordienformel verstand sich selber ja als Auslegung der Augsburger Konfession und ihrer Apologie[10] – unter dem Eindruck der geschichtlichen Entwicklung entgegen diesem ihrem Bekenntnis die Lagebeurteilung ihrer Gegner übernahmen. Man mag das als eine kaum vermeidliche Entwicklung[11] entschuldigen, da nun einmal die hermeneutische Perspektive stets durch die eigene geschichtliche Erfahrung bedingt ist. Man wird darin aber nicht den Ausdruck besonderer Glaubensstärke erblicken können. Die hätte sich vielmehr in einer den negativen Erfahrungen der Geschichte gegenüber festgehaltenen, über den Konfessionsgegensatz hinausweisenden Überzeugung von der dennoch fortbestehenden Glaubenseinheit mit der katholischen Tradition und Kirche bekunden müssen. Jedenfalls aber sollte die veränderte ökumenische Diskussionslage der Gegenwart uns Protestanten dazu verhelfen, die Verkürzung in unserer protestantischen Rezeption der Confessio Augustana an diesem Punkte zu überwinden und ihren

[10] So die Vorrede zum Konkordienbuch von 1580, bes. BS S. 13, 1ff.

[11] In diesem Sinne ist J. v. Walters Formulierung zuzustimmen: „ . . . wenn die Augustana in der Voraussetzung überreicht war, daß die Lehre der Protestanten nicht wesentlich von derjenigen der Katholischen abwich, und daß der Gegensatz vornehmlich Mißbräuche des kirchlichen Lebens beträfe, dann mußte diese Voraussetzung allerdings von der Gegenseite anerkannt werden. *Geschah das nicht, dann besaßen die Protestanten ein Bekenntnis, welches eine Schutzwehr gegen jeden weiteren Versuch bedeuten mußte, den Gegensatz zu verschleiern, in welchem sie sich in religiöser wie kirchlicher Beziehung gegen den Katholizismus befanden*" (a. a. O. S. 49f.). Die Problematik dieser Feststellung besteht nur darin, daß v. Walter diese Frage als von der Geschichte (s. 53) negativ entschieden betrachtet hat (als ob die Geschichte schon zu Ende wäre). Das zeigt sein Schlußsatz: „So mußte (sic) die Augustana selbst es werden, die alle Versuche einer weiteren Verständigungspolitik ihres Verfassers illusorisch machte" (S. 50).

Anspruch, die Übereinstimmung mit dem Glauben der katholischen *und römischen* Kirche zu formulieren, wieder ernster zu nehmen[12]. Es handelt sich hier um eine immer noch, trotz vierhundertjähriger Konfessionsspaltung, offene Frage, eine Frage auch an das Selbstverständnis der lutherischen Kirchen und ihrer Theologie.

Ob diese offene Frage der Katholizität der Augsburgischen Konfession angesichts der seitherigen Dogmenentwicklung in der römischen Kirche im Tridentinum, in den beiden Vatikanischen Konzilien und in den mariologischen Dogmen der beiden letzten Jahrhunderte tatsächlich noch offen ist, das ist eine Frage der Interpretation dieser seitherigen Entwicklung. Immerhin ist bemerkenswert, daß auch angesichts der Dogmenentwicklung seit dem 16. Jahrhundert die Frage der Katholizität der Augsburger Konfession heute von katholischen Theologen bejaht werden kann. Sollte sich das Lehramt der katholischen Kirche in der ordentlichen Lehre ihrer Bischöfe, in der Lehre des Papstes oder eines Konzils, dazu in der Lage sehen, dieses Urteil zu bestätigen, so wäre das nicht nur eine historische Feststellung, sondern angesichts der fortdauernden Verbindlichkeit des Augsburger Bekenntnisses in den lutherischen Kirchen als Kriterium auch aller späteren evangelischen Bekenntnisbildung ein Ereignis von überragender ökumenischer Bedeutung. Es läge dann bei den Protestanten, sich darüber klar zu werden und verbindlich festzustellen, ob die Dogmenentwicklung der tridentinischen und nachtridentinischen katholischen Kirche etwa Glaubensgegensätze allererst geschaffen hat, die die Augsburger Konfession noch als nichtbestehend behaupten konnte. Das Urteil über diese Frage wiederum wird sich weitgehend am heutigen Selbstverständnis der römisch-katholischen Theologie und Kirche orientieren müssen. Das heutige katholische Selbstverständnis würde sich aber durch eine Anerkennung der Katholizität der Augsburger Konfession in einer für die protestantische Seite höchst bemerkenswerten Weise bekunden. So könnte die Augsburger Konfession, wäre sie einmal von beiden Seiten als katholisch korrekt anerkannt, sehr wohl zur Grundlage einer Verständigung über die seitherige Dogmenentwicklung werden. In jedem Falle aber würde durch eine solche Erklärung von seiten des Lehramtes der römisch-katholischen Kirche der ökumenische Dialog mit dem lutherischen Protestantismus und wohl auch mit dem Weltprotestantismus überhaupt auf eine ganz neue Basis gestellt.

[12] In seiner Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (3. Aufl. 1948, S. 7) formuliert E. Schlink diesen Anspruch mit Recht dahin, daß „nicht die ‚lutherische' Kirche – diese Bezeichnung wird in den Bekenntnisschriften selbst abgewehrt –, sondern die una sancta catholica et apostolica ecclesia . . . in den Bekenntnisschriften gesprochen" habe.

II.

Die Frage nach der Katholizität der Augsburger Konfession richtet sich nicht nur an die römisch-katholische Urteilsbildung, die hier natürlich nicht vorweggenommen werden kann. Es ist auch eine Aufgabe evangelischer Theologie zu klären, inwieweit der Anspruch auf Katholizität für die Aussagen der Augsburger Konfession im Lichte heutiger theologischer Erkenntnis aufrechterhalten werden kann. Dabei sind die Argumente der Confutatio ebenso zu berücksichtigen wie ihre Beantwortung durch Melanchthons Apologie und die Behandlung der betreffenden Fragen auf dem Konzil von Trient. Darüber hinaus wäre auch die Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts und die reformatorische Reaktion auf das Trienter Konzil, etwa in der Gestalt wie sie auf lutherischer Seite exemplarisch von Martin Chemnitz in seinem Examen Concilii Tridentini formuliert wurde, mit heranzuziehen. Letzteres muß hier gänzlich außer Betracht bleiben. Auch sonst kann es sich im folgenden nur um eine Bestandsaufnahme der zu erörternden Sachfragen handeln.

Der Anspruch der Augsburger Konfession selbst auf Katholizität bezieht sich vor allem auf die einundzwanzig Artikel des ersten Teils. Die folgenden sieben Artikel, „die für streitig geachtet werden", wie es im Beschluß heißt[13], betreffen die Punkte, in denen die Reformation „etliche Mißbräuche geändert" hatte. Für diese Änderungen wird lediglich beansprucht, „daß nicht hierin unchristlich oder freventlich gehandelt" worden sei, sondern in Übereinstimmung mit Gottes Gebot[14]. Für den Gebrauch beider Gestalt des Abendmahls (Art. XXII) wird das aus dessen Einsetzung begründet, für die Meßliturgie (Art. XXIV) der Vollzug einer der Einsetzung entsprechenden Reform behauptet. Bei der Beichte beschränkte sich die Änderung nach Art. XXV darauf, „daß man niemanden drängen soll, die Sünd namhaftig zu erzählen", weil das nicht möglich, die Vergebung davon auch nicht abhängig sei. Die Abschaffung der Fastengebote (Art. XXVI) wird in erster Linie mit der Gesetzesfreiheit des Christen gerechtfertigt, das Fasten an sich damit keineswegs verworfen. Die Klostergelübde (Art. XXVII) werden als der menschlichen Natur und Schwachheit und der darauf bezogenen göttlichen Ordnung widersprechend und allzusehr mit Werkgerechtigkeit verquickt verworfen, ihre Aufhebung dadurch gerechtfertigt. Ähnlich verteidigt Art. XXIII die Verehelichung von Priestern und beruft sich darüber hinaus auf 1Tim 3,2 und die altkirchliche Ordnung zur

[13] BS S. 133, 8.
[14] ebd. S. 84, 7f.

Rechtfertigung dieses Schrittes. Die Beschränkung der Bischöfe auf ihre geistliche Gewalt endlich (Art. XXVIII) entspreche der Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment.

Ob der Streit über diese Punkte heute durchweg als erledigt betrachtet werden kann, ist zweifelhaft. Allerdings ist die Verquickung des bischöflichen und päpstlichen Amtes mit weltlichen Herrschaftsansprüchen durch den Gang der Geschichte beseitigt worden. Die Fastengebote haben auch in der römischen Kirche ihre verpflichtende Geltung verloren. Die Liturgiereform des Vatikanum II hat in mancher Hinsicht die Tendenzen der Meßreform der lutherischen Reformation gerechtfertigt, indem sie dem Gebrauch der Volkssprache, den die Confutatio noch für unnötig erklärt hatte, zum Durchbruch verhalf[15] und den Gemeindebezug der Eucharistiefeier grundsätzlich anerkannt hat[16], während die Confutatio sich nachdrücklich gegen die Zurückdrängung der Privatmessen durch die Reformation gewendet und noch das Tridentinum die Privatmessen bestätigt und empfohlen hatte[17]. Das Zweite Vatikanische Konzil hat der reformatorischen Betonung des konstitutiven Bezugs der Einsetzung des Abendmahls auf seinen Gebrauch durch die Gemeinde in bezug auf die liturgische Ordnung weitgehend entsprochen[18]. Auch die Betonung der Verbindung von eucharistischer Liturgie und Predigt durch das Konzil nimmt ein wichtiges reformatorisches Anliegen auf[19]. In der Frage der Kommunion sub utraque specie (CA XXII) hat das Zweite Vatikanische Konzil zwar nicht die reformatorische Auffassung von ihrer Notwendigkeit für eine der Einsetzung Christi entsprechende Eucharistie-

[15] SC (Sacrosanctum Concilium; Konstitution über die heilige Liturgie) I, 36 § 2 und II, 54
[16] SC I, 27 vgl. II, 78 und bes. 55.
[17] DS (Denzinger-Schönmetzer) 1747 („probat et commendat"). Die Confutatio argumentierte: „At hac abrogatione missarum cultus Dei minister, sanctis subtrahitor honor, ultima fundatoris voluntas corruit et irrita fit, defuncti debiti spoliantur suffragiis, et vivorum devotio aufertur et frigescit. Quare missarum privatarum abrogatio admitti et tolerari non potest". (zit. nach Th. Kolde: Die Augsburger Konfession lateinisch und deutsch . . . mit fünf Beilagen, Gotha 1896, S. 159).
[18] Die tridentinische Verurteilung der Einschränkung der Gegenwart Christi auf den *usus* (DS 1654, vgl. 1758) besteht allerdings weiter. Ihr Sinn bedarf im Lichte der Erneuerung der Liturgie unter Betonung des Gemeindecharakters der eucharistischen Feier wohl einer neuen Interpretation und weiterer ökumenischer Diskussion, da einerseits wichtige Elemente der reformatorischen Betonung des *usus* auf katholischer Seite aufgenommen worden sind, andererseits eine Einschränkung der Gegenwart Christi im Abendmahl auf den sofortigen Genuß für die reformatorische Auffassung nicht konstitutiv sein muß.
[19] SC II, 52.

feier übernommen, aber doch der Kommunion in beiderlei Gestalt grundsätzlich, wenn auch mit Einschränkungen, Raum gegeben[20].
In diesen Punkten sind also die aktuellen Streitfragen der Reformationszeit weithin gegenstandslos geworden. Dagegen bestehen bei Klostergelübden und Priesterzölibat die damaligen Gegensätze im Bereich der kirchlichen Ordnung weiter, und wenn diese Punkte auch nicht das Gewicht von Glaubensgegensätzen haben, so wird der Argumentation der Augsburger Konfession darin doch schwerlich von der römisch-katholischen Kirche katholische Verbindlichkeit zugestanden werden können. Allenfalls wäre festzustellen, ob die protestantische Haltung in diesen Fragen heute als im Rahmen eines katholischen Glaubenskonsenses tragbar erscheint. Die Möglichkeit des Dispenses und der Säkularisierung nimmt der reformatorischen Kritik die Spitze der Anklage auf mutwilligen Verstoß gegen göttliche Schöpfung, Ordnung und Gebot. In der Sache muß der protestantischen Seite genügen, daß der Priesterzölibat nicht zur Bedingung der Kirchengemeinschaft gemacht wird, wie es ja auch der Ostkirche gegenüber von römisch-katholischer Seite aus nicht der Fall ist. Ein positives Urteil über die Katholizität der Augsburger Konfession im ganzen wäre sicherlich leichter, wenn Art XXIII und XXVII nur für die *Möglichkeit* einer anderen als der in der mittelalterlichen lateinischen Kirche getroffenen Regelung in den Fragen von Priesterzölibat und Klostergelübden plädiert hätten. Die Allgemeingültigkeit, die die Argumentation der CA in dieser Frage beansprucht, läßt es fraglich erscheinen, ob eine Anerkennung des katholischen Charakters der Augsburger Konfession, sollte sie überhaupt möglich sein, sich nicht auf die ersten 21 Artikel beschränken müßte, für die dieser Anspruch ja auch in erster Linie erhoben worden ist. Bei Klostergelübden und Priesterzölibat handelt es sich sicherlich um Fragen, die heute auch in der römisch-katholischen Kirche Gegenstand der Diskussion geworden sind. Aber die dabei erörterten Argumente decken sich nicht einfach mit denjenigen der Augsburger Konfession. Für die Argumentation des Augsburger Bekenntnisses in diesen Fragen wird auch die evangelische Seite kaum dasselbe Maß an katholischer Verbindlichkeit beanspruchen können wie für die Artikel im ersten Teil des Bekenntnisses.
Andererseits muß sich angesichts der Aufnahme reformatorischer Anliegen durch die Liturgiereform des Vatikanums II die evangelische Seite fragen lassen, inwieweit für sie noch verbindlich ist, was zu Beginn des Artikels XXIV über den Meßgottesdienst bei den Protestanten gesagt ist: „Man legt den unsern mit Unrecht auf, daß sie die Messe

[20] SC II, 55. Die Behauptung der Notwendigkeit einer solchen Regelung war vom Tridentinum verworfen worden (DS 1731).

sollen abgetan haben. Denn das ist offensichtlich, daß die Messe, ohn Ruhm zu reden, bei uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird dann bei den Widersachern". Heute ist das weder offensichtlich, noch überhaupt der Fall. Die Verdrängung des Abendmahls aus dem regelmäßigen Sonntagsgottesdienst, seine Verbannung in einen Anhang zum Hauptgottesdienst auch an den Sonntagen, an denen es gefeiert wird, steht in deutlichem Widerspruch zum Augsburger Bekenntnis. Auch daß „in den öffentlichen Ceremonien der Messe keine merklich Änderung geschehen", abgesehen vom Gebrauch der Volkssprache und des Gemeindegesangs, läßt sich heute nicht mehr behaupten. Man kann sich auf evangelischer Seite nicht auf die Verbindlichkeit des Augsburger Bekenntnisses berufen, ohne sich den hier bestehenden Problemen zu stellen.
Solche Schwierigkeiten dürften nun allerdings nicht ohne weiteres Glaubensgegensätze anzeigen, die eine Anerkennung der Katholizität des Augsburger Bekenntnisses unmöglich machen würden. Überhaupt gilt von den im zweiten Teil der Konfession genannten Streitfragen, daß diese nach dem Selbstverständnis der Confessio Augustana die Übereinstimmung in den Grundartikeln des Glaubens nicht berühren. Diese Überzeugung könnte am ehesten fraglich sein im Hinblick auf die Kritik des Art. XXIV am Opfercharakter der Messe. Doch scheint es, daß man in dieser Frage damals auf unglückliche Weise aneinander vorbeigeredet hat. Die Kritik von CA XXIV richtet sich nicht gegen den Gebrauch des Opferbegriffs überhaupt in Verbindung mit der Messe[21], sondern speziell gegen die These, „unser Herr Christus hab durch seinen Tod allein für die Erbsund gnuggetan und die Messe eingesetzt zu einem Opfer für die anderen Sunde" (CA XXIV, 21). In diesem und nur in diesem Sinne wurde auch die These der Wirksamkeit der Messe *ex opere operato* bekämpft, als ob nämlich der rituelle Vollzug der liturgischen Handlung ex opere operato Gott versöhne[22]. Nun hat bereits die Confutatio erklärt, daß von einem das Opfer Christi hinsichtlich der Aktualsünden ergänzenden Opfer des Priesters nicht die Rede sein könne, solches auch nicht behauptet werde. Immerhin schreibt die Konfutation der Messe zu, daß sie Sünden*strafen* tilge und Satisfaktionen ersetze[23]. Dagegen hat Melanchthon in der Apologie

[21] Vgl. dazu Apol. XXIV, 14ff.
[22] CA XXIV, 22 (BS S. 93, 10ff.): „Hinc manavit publica opinio, quod missa sit opus delens peccata vivorum et mortuorum ex opere operato". Cf. Apol. XXIV, 27; ebd. S. 357 und überhaupt S. 357ff.
[23] Kolde a. a. O. S. 159f.: „Neque satis intelligi potest quod assumitur, Christum sua passione satisfecisse pro peccato originali, et instituisse missam pro actuali peccato: nam hoc nunquam auditum est a catholicis, iamque rogati plerique constantissime negant, ab eis sic doceri, non enim missa delet pec-

(XXIV, 62) auf ein damals Thomas von Aquin zugeschriebenes, in Wahrheit pseudonymes Opusculum über das Altarsakrament[24] verwiesen, wonach das Meßopfer Sünden tilge. Das Trienter Konzil ist auf diese Frage nicht eingegangen. Es hat das Meßopfer in Formulierungen beschrieben, die nicht unter die Kritik von CA XXIV fallen: Das Meßopfer *repräsentiert* lediglich das einmal (semel) am Kreuz dargebrachte Opfer, stellt es dar, feiert sein Gedächtnis und wendet *seine* Heilskraft zur Sündenvergebung der täglichen Sünden an (applicaretur)[25]. Jedoch wurde es unterlassen, in Verbindung mit der Bekräftigung des Charakters der Messe als Sühnopfer zugleich die von den Protestanten angegriffene Auffassung einer das Opfer Christi *ergänzenden* Sühneleistung für die Aktualsünden zu verwerfen. Unter diesen Umständen mußte die Verurteilung der These, daß das Meßopfer nur Lob- und Dankopfer und „bloßes" Gedächtnis des Kreuzesopfers sei, nicht aber Sühneopfer[26], bei den Protestanten den Verdacht wecken, daß damit nun doch eine das Opfer Christi *ergänzende* Sühnefunktion behauptet werde. Denn die Apologie hatte in eben diesem Sinne die Auffassung der Messe als Sühnopfer zugunsten ihrer Deutung als Lob- und Dankopfer zurückgewiesen[27]. Eine anamnetisch begründete, nicht additive Rede vom Sühnecharakter des Meßopfers in dem Sinne, daß der Liturg im sakramentalen Nachvollzug teilnimmt an dem einmaligen Opfer Christi, lag gar nicht im Blick der protestantischen Kritik. Gerade darum aber mußte das Beharren des Tridentinums auf dem propitiatorischen Charakter des Meßopfers auf protestantischer Seite mißverstanden werden, zumal der zitierte Kanon dieses Moment auch von der kommemorativen Funktion der Abendmahlsliturgie absetzte. Heute hat es den Anschein, daß in dieser Frage keine tatsächlichen dogmatischen Gegensätze bestehen. So hat das zweite Vatikanische Konzil allein den anamnetischen Gesichtspunkt geltend gemacht, indem es das opfernde Wirken des Priesters mit der Gegenwart Christi in den Elementen zusammenfaßt in dem Gedanken seiner Gegenwart in der Eucharistiefeier als ganzer[28]. Diesem Gesichtspunkt hat CA XXIV mit seiner Ablehnung einer Sühnefunktion des Meßopfers nicht widersprochen, so daß an dieser Stelle auch kein unüberwindliches Hindernis für eine Anerkennung der Katholizität der Augsburger Konfession bestehen dürfte.

cata, quae per poenitentiam, velut per peculiarem medicinam, conteruntur, sed delet poenam pro peccato debitam, satisfactiones supplet et gratiae confert augmentum . . ."

[24] Opusc. 58 c. 1 zit. BS S. 367 Anm. 1, weitere Belege ebd. S. 93 Anm. 1.
[25] DS 1740. [26] DS 1753 (can. 4).
[27] Apol. XXIV, 25 (BS S. 356, 14ff.)
[28] SC I, 7.

Aber wie steht es in heutiger Sicht mit den Lehraussagen des ersten Teils? Besteht ihr Anspruch auf Übereinstimmung mit der Lehre der katholischen und auch der römischen Kirche zu Recht? Vinzenz Pfnür glaubt diese Frage bejahen zu können, sowohl für den Themenkomplex von Erbsünde und Rechtfertigung, als auch für die ekklesiologischen Themen – Kirche, Amt, Sakramente[29].

Im Hinblick auf die Rechtfertigung hält Pfnür es für entscheidend, daß CA IV keine bloße äußerliche, rein forensische Rechtfertigung lehrt, sondern die Sündenvergebung mit der innerlichen, geistgewirkten Erneuerung des Menschen verbindet[30]. Er weist darauf hin, daß das Mißverständnis der Rechtfertigung durch den Glauben, als ob dadurch die Liebe für unnötig erklärt wäre, schon auf den Religionsverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag behoben worden sei, so daß Eck von einer Einigung „in der sach an jr selbs" sprechen und Melanchthons Apologie den Glaubensbegriff mit der Formel der gratia gratum faciens unter Hinweis auf die Liebe als Wirkung des Glaubens verbinden konnte[31]. Außerdem hat Melanchthon in der Apologie betont, daß der Rechtfertigungsartikel des Bekenntnisses den biblischen Gedanken des Lohns (und Verdienstes) nicht generell ausschließe, sondern nur seine mißbräuchliche Verwendung zur Begründung der Rechtfertigung[32]. Pfnür hat wohl mit Recht festgestellt, „daß die von Luther

[29] a. a. O. S. 374–381.

[30] Internationale Katholische Zeitschrift 5, 1976, S. 375ff. mit Verweis auf CA V und XVIII (iustitia spiritualis). Pfnür kehrt allerdings in seiner Interpretation S. 376 die reformatorische Reihenfolge von Sündenvergebung und Erneuerung als deren Wirkung (vgl. Apol. IV, 114f., 117f.) um, indem er in der Rechtfertigung „1. ein ‚Gerechtgemachtwerden' . . . und 2. ein damit eröffnetes ‚Gerechtgehaltenwerden' . . ." findet. Aber daß beide Momente für die Apologie als authentischer Interpretation der CA zusammengehören, ist ebenso unzweifelhaft, wie daß man „durch ein Nachlassen in der Liebe und ein Unterlassen der Werke" den Geist und Glauben verliert (vgl. Apol. IV, 115.220., sowie IV, 64ff.). Siehe auch Pfnür: Einig in der Rechtfertigungslehre, 1970.

[31] ebd. S. 377 zu Apol. IV, 116. Das Mißverständnis der Rechtfertigung sola fide, als ob es sich auf einen Glauben ohne Liebe beziehe, begründete in der ersten Fassung der Confutatio die Ablehnung von CA IV (J. Ficker: Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und Geschichte, 1891, S. 19, 2ff., vgl. auch S. 30, 7ff. zu Art. VI: „. . . soli fidei tribuunt iustificationem. Nos fidei tamquam fundamento et initio hoc tribuimus, quia sine fide impossibile est placere Deo, ad Hebr. 11. Sed charitas perficit . . ."). Die Endfassung der Confutatio hingegen begründete die Verwerfung von CA IV mit der dort erfolgten Ablehnung des Verdienstes.

[32] Apol. IV, 362ff. Die Confutatio hatte die Ablehnung des Verdienstbegriffs als Verstoß gegen den biblischen Lohngedanken beurteilt: „Ubi enim est merces, ibi meritum" (Kolde S. 143). Dabei war unberücksichtigt geblieben, daß der Verdienstgedanke in CA IV nicht schlechthin, sondern nur als Rechtfertigungsgrund abgelehnt worden war.

und Melanchthon bekämpfte Gegenposition weder von der Confutatio noch vom Konzil von Trient vertreten wird, und umgekehrt die in den Katalogen ketzerischen Sätze bis hin zum Konzil von Trient und in die Gegenwart abgelehnte reformatorische Position sich nicht mit der Lehre der CA und der Apologie deckt"[33]. Zwar erinnern eine ganze Reihe der tridentinischen canones über die Rechtfertigung[34] an reformatorische Formulierungen, aber es ist deutlich, daß diese Formulierungen dabei in einem von den reformatorischen Auffassungen verschiedenen Sinne gelesen und verworfen wurden. Außerdem ist die Formulierung von CA IV davon nicht unmittelbar betroffen.

Bei der Erbsünde ist im Text von CA II die damals kontroverse Frage, ob die im Täufling nach der Taufe verbleibende Konkupiszenz Sünde im eigentlichen Sinne sei, ausgeklammert worden, indem es lediglich heißt, daß die Sünde, mit der jeder Nachkomme Adams geboren werde, ihn verdamme, wenn er nicht durch Taufe und Heiligen Geist wiedergeboren werde. Die Confutatio hat jedoch in dieser Formulierung die bereits von Leo X. 1520 zurückgewiesene Auffassung Luthers vermutet und abgelehnt, daß die als Konkupiszenz definierte Sünde auch nach der Taufe fortbestehe und lediglich nicht mehr zugerechnet werde[35], – eine Auffassung, die dem „simul iustus et peccator" Luthers zugrunde liegt und aus der die antilutherische Polemik leicht den (falschen) Schluß ziehen konnte, daß sich nach Luthers Meinung durch Taufe und Rechtfertigung im Menschen selber gar nichts ändere. Melanchthons Apologie verteidigte die Aussagen Luthers, die die Konkupiszenz auch nach der Taufe als Sünde bezeichnen[36], obwohl Melanchthon sich bei den Religionsgesprächen in Augsburg 1530 und in Worms 1541 auf die thomistische Deutung der Konkupiszenz als materiale peccati, demgegenüber das formale peccati, die Schuld, durch die Taufe hinweggenommen werde, einlassen konnte[37]. Im Hintergrund stehen hier gewichtige Unterschiede der theologischen Denkform und auch der Frömmigkeitsform[38], die bis heute nicht voll ausgetragen

[33] Pfnür S. 377.

[34] DS 1551–1583, bes. can. 9, 11–14, 19f., 26f.

[35] Mit der Definition der Erbsünde in CA II, die den Unterschied zwischen Erbsünde und Aktualsünde verwische (sine metu Dei, sine fiducia erga Deum) verwirft die Confutatio auch die „declaratio, qua vitium originis concupiscentiam dicunt, si ita concupiscentiam volunt esse peccatum, quod etiam post baptismum remaneat peccatum in puero" (Kolde S. 142). Dabei verweist sie auf die Verurteilung der entsprechenden Sätze Luthers durch die Bulle Leos X.: DS 1452f., vgl. Luther WA 2, 160, 34f., WA 1, 572, 10ff., sowie can. 5 der sessio VI des Tridentinums (DS 1515).

[36] Apol. II, 35ff. (BS S. 153f. mit Quellennachweisen).

[37] Literatur bei Pfnür S. 375; vgl. auch Apol. II, 4 und 35.

[38] M. Kroeger: Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther, 1968, hat mit Recht die grundlegende Bedeutung des augustinischen Sündenbegriffs für Luthers Rechtfertigungslehre hervorgehoben.

sind. Das gilt für Gottebenbildlichkeit und Sünde, die von den Lutheranern beide auf das aktuelle Gottesverhältnis bezogen wurden, die Gottebenbildlichkeit als identisch mit der iustitia originalis, die Sünde darum als Verlust beider[39]. Ein entsprechender Aktualismus findet sich in der Zusammenschau von Taufe und Buße im Verhältnis zu der auch im Christen fortbestehenden Konkupiszenz. Durch diesen Aktualismus wird es schwierig, der in der Taufe begründeten Kontinuität der christlichen Existenz gerecht zu werden. Man kann deshalb Verständnis haben für das Mißtrauen der Confutatio gegen die Definition der Erbsünde in CA II. Aber die Kontinuität des Christseins ist doch weder bei Luther noch bei Melanchthon aufgelöst worden, und CA II betont sogar ausdrücklich die grundlegende Bedeutung der Taufe[40]. In der evangelischen Frömmigkeit, Verkündigung und Liturgie hat dagegen die von der Taufe her bestehende Kontinuität des Christseins nicht immer angemessenen Ausdruck gefunden. Der Aktualismus von Sündenbekenntnis und Evangeliumszuspruch steht hier oft allzu einseitig im Mittelpunkt, und es ist nötig, daß sich die Reformationskirchen hier der Gefahren einseitiger Akzentuierung der gesamtchristlichen Überlieferung stärker bewußt werden, wie sie besonders durch die von der Aufklärung ausgehende Bestreitung der Erbsünde und durch den Gegensatz dazu ausgelöst worden sind.

Die mit der Rechtfertigungslehre zusammenhängenden Gegensätze der Reformationszeit zwischen Lutheranern und Katholiken werden heute mit zunehmender Einmütigkeit von beiden Seiten als Differenzen der Denkform beurteilt, die aber keinen kirchentrennenden Sachgegensatz beinhalten. Dagegen gelten die Differenzen in der Ekklesiologie heute als der eigentliche Kern des Konfessionsgegensatzes. Vinzenz Pfnür hält allerdings auch in diesem Bereich die Aussagen der Augsburger Konfession für gut katholisch[41]. Dabei braucht auch von evangelischer Seite nicht behauptet zu werden, daß sie vollständig sind. Der Artikel über die Kirche (CA VII) bekennt sich ausdrücklich zur Einheit und unbegrenzten Dauer der Kirche, und die hier „bezeugte Kirche ist nicht eine lutherische Partikularkirche, sondern die ganze rechtgläubige Christenheit aller Zeiten . . ."[42]. Das wurde auch von

[39] Apol. II, passim. [40] Vgl. auch CA IX. [41] Pfnür S. 377ff.

[42] A. Kimme: Die ökumenische Bedeutung der Augsburgischen Konfession, in: Die Aktualität des Bekenntnisses (Fuldaer Hefte 21) 1971, S. 9–74, Zitat S. 30. Kimme meint sogar, dieser Artikel dokumentiere „am ausdrücklichsten den Anspruch der lutherischen Reformation auf schriftgemäße Katholizität" (ebd.).

der Confutatio anerkannt[43]. Doch beanstandete man die Definition der Kirche als congregatio sanctorum in der Annahme, daß damit die Sünder im Sinne der vom Konzil zu Konstanz 1415 verurteilten Auffassung von Hus ausgeschlossen sein sollten, derzufolge nur die Prädestinierten zur Kirche gehören[44]. Melanchthons Apologie hat dieses Mißverständnis unter Hinweis auf den antidonatistischen Artikel VIII zurückgewiesen (Apol. VII, 3) und die Wahl der Formulierung vor allem aus dem Apostolicum (VII, 8), sowie aus dem geistlichen Charakter der Kirche als Gottesvolk (ebd. 14f) und Reich Christi (ebd. 16f) gerechtfertigt. Ein exklusiv kongregationalistischer Sinn ist der Formel daher nicht beizulegen. Vielmehr handelt es sich um einen bis auf Augustin zurückreichenden Sprachgebrauch[45]. Wichtig ist auch die Ablehnung der Vorstellung einer gänzlichen Unsichtbarkeit der wahren Kirche im Sinne einer „civitas Platonica" durch die Apologie (VII, 20).

Der auch auf evangelischer Seite heute als mißverständlich empfundene Satz von CA VII, zur Einheit der Kirche genüge die Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente[46], darf nicht restriktiv ausgelegt werden, sondern ist, wie Vinzenz Pfnür mit Recht betont hat, „von seiner negativen Entsprechung her zu interpretieren", nämlich im Sinne der Ablehnung des Uniformitätszwangs in den von Menschen eingesetzten „Ceremonien"[47]. Dem hat sogar die Confutatio zugestimmt, soweit es sich um partikulare und nicht um universalchristliche, von den Aposteln herkommende Riten handelt[48]. Im übrigen ist Pfnür zuzustimmen, daß die Wendung gegen die menschlichen Traditionen und Zeremonien sich nicht gegen das Amt richtet, das nach CA V der Gemeinschaft der Glaubenden vorgegeben, weil von Gott selber eingesetzt ist[49]. „Auf keinen Fall ist das

[43] Kolde S. 145. In der Erstfassung wurde jedoch beklagt, daß die reformatorischen Prediger der im Bekenntnis der Fürsten beschworenen Einheit entgegenhandeln: „concionatores fortiter videantur agere ut non sit una ecclesia, cum nobiscum esse nolent" (Ficker a. a. O. S. 33, 9ff.).

[44] Kolde S. 145, vgl. Ficker S. 33f. und DS 1201 und 1206.

[45] Literatur dazu bei S. Wiedenhofer: Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon, Diss. Regensburg 1976 II, S. 222 Anm. 75.

[46] Siehe die Bemerkungen von H. H. Harms in: Das Amt nach lutherischem Verständnis, Luther 1973, S. 49–65, bes. S. 53.

[47] Pfnür S. 378.

[48] „Laudatur et in eo, quod existimant, rituum varietatem non dissecare fidei unitatem, si de specialibus ritibus loquantur" (Kolde S. 146).

[49] A. Kimme S. 31 deutet die Aussagen von Art. VII über Evangeliumsverkündigung (doctrina) und Sakramentsverwaltung als Näherbestimmung der entsprechenden Aussagen von Art. V. Diese werden durch Art. XIV dann nochmals durch eine „*personale* Eingrenzung" verdeutlicht (S. 33ff).

Amt unter die 'von den Menschen eingesetzten Ceremonien' einzuordnen, denn nach CA V 'hat Gott das Predigtamt eingesetzt'. Das Amt wird in der CA, wie überhaupt in den lutherischen Bekenntnisschriften nicht aus dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen abgeleitet, sondern aus der Sendung und Beauftragung durch Gott"[50]. Man muß hinzufügen, daß nach CA XIV das kirchliche Amt durch den Auftrag zu „öffentlicher" Verkündigung und Sakramentsverwaltung vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen unterschieden ist und daß die kirchliche Gestalt dieses Amtes der Augsburger Konfession im Bischofsamt vor Augen steht, so aber, daß das Bischofsamt nach altkirchlicher Überlieferung im Prinzip mit dem Pfarramt identisch gesehen wird (episcopi seu pastores)[51]. Die hier berührte Frage des Verhältnisses zwischen Presbyterat und Episkopat ist auch in der römisch-katholischen Tradition bis heute offen, und eine sekundäre Differenzierung des einen Amtes wird andererseits auch durch die Augsburger Konfession und ihre Apologie, sowie durch Melanchthons Traktat De Potestate Papae (1537) explizit zugestanden, wobei als Kriterium für solche Fragen der kirchlichen Ordnung die Bewahrung der Einheit der Kirche genannt wird[52]. Die Öffentlichkeit des kirchlichen Amtes bedeutet, daß der Amtsträger aufgrund seiner kirchlichen Berufung nicht nur als Privatperson handelt, sondern die Person Christi repräsentiert[53]. Darum bedarf es auch einer in der Öffentlichkeit der Kirche ordnungsgemäß vollzogenen Berufung in dieses Amt (CA XIV).

Man kann in den verstreuten Aussagen der Augsburger Konfession über die Kirche und das kirchliche Amt vermissen, daß der Zusammenhang zwischen der Einheit der Kirche und der Aufgabe des Amtes zur Bewahrung der Einheit der Gläubigen im Glauben an Christus nicht stärker hervorgehoben worden ist. Die Erwähnung des Amtes hätte in diesem Sinne schon in den Art. VII über die Kirche gehört, weil Einheit der Kirche nicht möglich ist ohne das Amt der Einheit. Implizit ist dieser Zusammenhang aber in den Aussagen der Augsburger Konfession gegenwärtig. Die Übereinstimmung über Evangelium und

[50] Pfnür S. 378f.

[51] CA XXVIII, 30 und 53 (BS S. 125, 13 und S. 129, 13), vgl. A. Kimme S. 36ff. Siehe auch die folgende Anmerkung.

[52] Melanchthon: De potestate Papae 60ff. (BS S. 489f.). Vgl. CA XXVIII, 55.71. Siehe dazu auch vom Vf.: Ökumenische Einigung über die gegenseitige Anerkennung der Ämter?, in: Catholica 28, 1974, S. 140–156, bes. S. 148 Anm. 14.

[53] Apol. VII, 28 begründet die Gültigkeit des Amtes auch im Fall der Unwürdigkeit seines Trägers, „quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus: Qui vos audit, me audit. Cum verbum Christi, cum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt" (BS S. 240). Siehe dazu Kimme S. 34ff.

Sakramente, die zur Einheit der Kirche notwendig ist, läßt sich nicht lösen von dem Amt, dem nach Art. V Predigt des Evangeliums und Sakramentsverwaltung anvertraut sind. Und in den Aussagen über die Jurisdiktion, die nach CA XXVIII, 20ff den „Bischöfen" nach göttlichem Recht zukommt, mit Einschluß der Zurückweisung von falscher Lehre und der Exkommunikation, wird deutlich, daß der Auftrag zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung die Sorge für die Einheit der Glaubenden in der Lehre des Evangeliums einschließt. Die gesamtkirchlichen, auf die Einheit der Kirche Christi bezogenen Implikationen dieses Amtsverständnisses werden in den Aussagen des Augsburger Bekenntnisses nicht voll sichtbar und sind in der kirchlichen Wirklichkeit der evangelischen Kirchen nicht voll zur Auswirkung gekommen. Aber sie sind zweifellos vorhanden und für das Urteil über die Katholizität des Bekenntnisses bedeutsam.

Ist ein positives Urteil über diese Frage auch im Hinblick auf die Aussagen der Augsburger Konfession über die Sakramente möglich? Daß das Bekenntnis ihre Zahl auf drei (Taufe, Abendmahl, Buße) beschränkt[54], hängt bekanntlich mit dem engeren Einsetzungsbegriff der Reformation zusammen. Schon in der Apologie hat Melanchthon außerdem erwogen, auch die Ordination zu den Sakramenten zu rechnen (Apol. XIII, 11). Firmung und letzte Ölung wollte er nur als von den Vätern stammende Riten anerkennen, die Ehe aber sei schon bei der Schöpfung und nicht erst im Neuen Testament von Gott eingesetzt worden. Melanchthon erinnert auch daran, daß die Zählung von sieben Sakramenten bei den Vätern (veteres) noch nicht üblich war (Apol. 13, 2). Im übrigen hänge nicht viel daran, wie man zähle, solange die in der Schrift begründeten Sachverhalte gewahrt bleiben: „Nec multum referre putamus, etiamsi docendi causa alii numerant aliter, si tamen recte conservent res in scripturis traditas" (ebd.). Das Tridentinum allerdings hat jede von der Siebenzahl abweichende Zählung mit dem Anathema bedroht (DS 601). Aber es hat daneben auch die Rangunterschiede festhalten wollen (ebd. 603), um derentwillen Melanchthon Konfirmation und letzte Ölung (Apol. XIII, 6), sowie aus anderen Gründen auch die Ehe (ebd. 14f) nicht zu den Sakramenten im eigentlichen Sinne rechnen wollte. Die Augsburger Konfession selbst hat sich in der Frage der Zählung nicht ausdrücklich festgelegt, sondern lediglich Taufe, Abendmahl und Buße herausgehoben.

Unter den Einzelartikeln zu diesen drei Sakramenten ist der Taufartikel (CA IX) schon bei den Konfutatoren unbeanstandet geblieben. Bei

[54] So die Reihenfolge in den Artikeln der Augsburger Konfession von Art. IX bis XII, bevor dann Art. XIII zusammenfassend vom Gebrauch der Sakramente handelt. Vgl. Apol. XIII, 4.

Beichte und Buße wurde bemängelt, daß das Gebot der jährlichen Beichte fehlt, vor allem aber, daß die drei Elemente der Buße (Reue, Beichte, Genugtuung) auf zwei reduziert worden sind, nämlich auf Reue und Glauben. Dabei war nicht einmal das Fehlen der satisfactio operis die zentrale Streitfrage; denn auch die Augsburger Konfession nennt die guten Werke als „Früchte der Buße", die ihr folgen müssen, wenn sie auch nicht als Bestandteil der Buße selbst gezählt werden (CA XIII, 6). Gewichtiger noch dürfte die schon von der Confutatio beanstandete und später auch vom Tridentinum (DS 1704) zurückgewiesene Ersetzung der Beichte durch den Glauben als zweites Moment der Buße sein. An dieser Stelle dürfte heute die schwerste noch unbewältigte Differenz in der Sakramentenlehre überhaupt liegen, nachdem der ökumenische Dialog in der Abendmahlslehre zu einer weitgehenden Verständigung geführt hat, so daß die Fragen von Transsubstantiation und Meßopfer ihre trennende Schärfe verloren haben. Der Abendmahlsartikel der Augsburger Konfession bietet an diesen Punkten in seinem Wortlaut ohnehin keinen Anstoß, und die in CA X ausgesprochene Realpräsenz von Leib und Blut Christi (vere adsint) kann als der Intention des Transsubstantiationsdogmas adäquat gelesen werden. Aber im Hinblick auf die Aussagen zum Bußsakrament, die denn auch vom Tridentinum wie keine andere Formulierung der Augsburger Konfession direkt unter das Anathema gestellt worden sind, scheint es, zumindest auf den ersten Blick, schwer vorstellbar, daß die heutige katholische Kirche sie als katholisch anerkennen könnte. Nicht zufällig hat schon Melanchthon sich an dieser Stelle in der Apologie zu einer besonders ausführlichen und leidenschaftlichen Verteidigung genötigt gesehen. Eine Lösung könnte allenfalls darin liegen, daß die Augsburger Konfession ja in zwei Artikeln (XI und XII) von der Bußthematik handelt und Art. XII so gelesen werden kann, daß er gar nicht von der institutionellen Ordnung des Sakraments, sondern von dem theologischen Gehalt der Buße spricht.

Insgesamt werfen die Aussagen der Augsburger Konfession zu den Sakramenten für eine auf dem Boden dieses Bekenntnisses stehende Kirche die Frage auf, welche Bedeutung in ihrem gottesdienstlichen Leben den Sakramenten tatsächlich zukommt. Ähnlich wie im Hinblick auf die Teilnahme am Abendmahlsgottesdienst (CA XIV) hat Melanchthon auch von der Beichte behauptet, „daß in unseren Kirchen viele Leut des Jahrs nicht allein einmal, sondern oft beichten, der Absolution und des heiligen Sakraments brauchen" (Apol. XI, 3). Aber ist nicht in der Folgezeit die sakramentale Dimension im Leben der lutherischen Kirchen tatsächlich weitgehend verblaßt? Aus der sakramentalen Buße wurde die Bußgesinnung pietistischer Frömmigkeit.

Nun mag diese Entwicklung beim Bußsakrament weniger Besorgnis begründen als beim Abendmahl, da ja auch in der alten Kirche die zweite Buße eher eine Ausnahmeerscheinung gewesen ist, während die Abendmahlsfeier immer im Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens der Kirche stand. Man mag sogar mit guten Gründen in der pietistischen Bußgesinnung eine Tendenz zur Verengung und einseitigen Akzentuierung der evangelischen Frömmigkeit beklagen. Dennoch hat historisch die Gewichtsverlagerung von der sakramentalen Buße zur das ganze Leben durchdringenden Bußgesinnung einer individualistischen Frömmigkeit den Weg gebahnt, die sich dem sakramentalen Leben der Kirche überhaupt entfremdet hat. Die Augsburger Konfession ist darin zweifellos katholischer als die zu ihr sich bekennende Kirche es heute ist. Die Entgegensetzung einer Kirche des Wortes gegen eine Kirche der sakramentalen Heilsvermittlung ist ihr fremd. Diese Dimension für das evangelische kirchliche Leben zurückzugewinnen, ist heute wohl eher von der Eucharistie her möglich als von der Buße aus. In der Überbetonung der Bußthematik auf beiden Seiten der Kontroverse des 16. Jahrhunderts liegt ein Element der Zeitbedingtheit, das schon in der mittelalterlichen Kirche des Westens seinen Ursprung hat. Vielleicht ist die Überbetonung der Bußthematik, die bis in den Streit um das Meßopfer ausstrahlte und das Abendmahlsverständnis einseitig entstellte, sogar mitverantwortlich für die aus dem sakramentalen Lebenszusammenhang der Kirche überhaupt hinausführende Entwicklung, die mit den Gewissensnöten der Reformation begann. Dann ist es um so nötiger, das sakramentale Leben der Kirche, das die Augsburger Konfession nicht antasten wollte, heute von seinem Zentrum her zu erneuern, nämlich aus der gottesdienstlichen Feier des Mahles Jesu.

Der Anspruch der Augsburger Konfession auf Katholizität ihrer Bekenntnisaussagen braucht nicht zu verhindern, daß wir die Zeitbedingtheit ihrer Formulierungen und Akzentuierungen erkennen. Das gilt für alle Dogmenformulierung. Wenn der zeitbedingte und partielle Charakter solcher Formulierungen nicht berücksichtigt wird, kann die Berufung auf sie häretisch werden. Darum wird nur eine Interpretation des Augsburger Bekenntnisses, die seiner Zeitbedingtheit und den einseitigen Akzentuierungen seiner Aussagen Rechnung trägt, zugleich seine Katholizität würdigen können.

Zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana

als einer legitimen Ausprägung christlicher Glaubenswahrheit

von Heinz Schütte

I.

Beseitigung der Spaltungen, Verwirklichung der sichtbaren Einheit der Christen ist eine Gabe, die wir von Gott erbitten. Wir können sie mit menschlichen Kräften nicht schaffen. Aber wir können der Einheit dienen; die Gabe ist Aufgabe: In der Gnade vermögen wir es – in dem, der uns stärkt[1].

Gott hat es gegeben, daß die getrennten Christen ein *Ziel* erkennen, das sie gemeinsam bejahen und in der Gnade Gottes anstreben können: Einheit der Kirchen, die Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden[2]. Um es deutlicher auszudrücken: Die katholischen, die orthodoxen, die anglikanischen, die evangelisch-lutherischen Kirchen – um diese herauszugreifen – sollen Kirchen bleiben mit ihren eigenen Frömmigkeitsformen, Zeremonien, mit ihren eigenen Verwaltungen und kirchlichen Ordnungen, mit ihren jeweiligen theologischen Aussageweisen. Aber sie sollen nicht mehr voneinander getrennt sein, sondern die sichtbare eine Kirche Jesu Christi verwirklichen.

Christen können auch gemeinsam sagen und bejahen, auf welcher *Grundlage* solche Einheit der Kirchen in der einen Kirche Christi erfolgen soll[3]:

- Auf der Grundlage der Wahrheit des Evangeliums, nicht auf einer Minimalbasis, auch nicht auf einer Maximalbasis. „Im Notwendigen Einheit" – im Wesentlichen, in dem von Gott Geoffenbarten muß Einheit bestehen. Anders ausgedrückt: Es geht um eine Bekenntniseinheit, um Einheit im Glauben.
- In allem, was nicht zum Wesentlichen, zur geoffenbarten Wahrheit gehört, kann und muß größtmögliche Freiheit herrschen: „Im Zweifelhaften Freiheit". Also Einheit in der Mannigfaltigkeit; keine

[1] Phil. 4,13.
[2] Vgl. J. Ratzinger, Die Kirche und die Kirchen: Reformatio 1964, 105; H. Schütte, Protestantismus, Essen, ²1966, 541f.
[3] Vgl. H. Schütte, Um die Wiedervereinigung im Glauben, Essen ⁴1960.

Uniformität, sondern Pluriformität. So sehr wirkliche Einheit nicht unter Umgehung der Wahrheit möglich ist, so muß doch andererseits gesagt werden: „Der Anspruch der Wahrheit darf nicht erhoben werden, wo er nicht zwingend und unverrückbar gilt. Es darf nicht als Wahrheit auferlegt werden, was in Wirklichkeit geschichtlich gewachsene Form ist, die mit der Wahrheit in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang steht"[4].

- Über allem muß die Liebe herrschen. Wir sollen einander in dienender, verstehender Liebe zugetan sein, sollen bereit sein, einander zu vergeben, wie der Vater im Himmel uns unsere Schuld vergibt. Wir sollen bereit sein, uns in Liebe Wegen zu öffnen, die von dem Unweg der Spaltung zur Einheit führen können, sollen jeden Vorschlag aufgreifen, der geeignet sein könnte, der vom Herrn gewollten Einheit näher zu kommen.

Als Basis für eine Bekenntniseinheit zwischen der katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen ist das Augsburgische Bekenntnis ins Gespräch gebracht worden[5].

Ein Grund dafür liegt in dieser lutherischen Bekenntnisschrift selbst, ist es doch deren erklärte Intention und Meinung, mit der Lehre der katholischen Kirche in Einklang zu stehen.

Verfasser und Unterzeichner der Confessio Augustana hatten – wie etwa der lutherische Theologe W. Elert betont – nicht die Absicht, eine neue Kirche zu gründen; sie wollten sich vielmehr zu der bestehenden einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche bekennen. Die Confessio Augustana sollte 1530 die Solidarität der katholischen Kirche „nicht sprengen, sondern gerade zum Ausdruck bringen oder doch wieder herstellen[6]."

Die Confessio Augustana möchte am Glauben der katholischen Kirche festhalten. Sie beruft sich auf die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche; sie nimmt die christologischen Aussagen der Konzile zu Ephesus und Chalkedon auf. „Dadurch, daß die lutherische Reformation die altkirchlichen Bekenntnisse Hand in Hand mit ihren eigenen Bekenntnissen zum Evangelium als wirklich geltend aufnimmt, be-

[4] J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus: Bausteine 17 (1976), Heft 65, 10.

[5] Dies geschah zunächst gelegentlich des offiziellen lutherisch-katholischen Dialogs auf Weltebene, sodann in Beiträgen von V. Pfnür, Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? Internationale Katholische Zeitschrift Communio 4 (1975) 298–307 und 374–381; schließlich in dem bereits erwähnten Aufsatz von J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, a.a.O.12.

[6] W. Elert. Die Bedeutung der Augsburgischen Konfession im theologischen Denken und in der geistesgeschichtlichen Entwicklung: M. Keller-Hüschemenger (Hrsg.), Ein Lehrer der Kirche, Berlin 1967, 103.

kennt sie sich geschichtlich zu der einen wahren Kirche Jesu Christi zu allen Zeiten und an allen Orten[7]", schreibt der evangelische Theologe E. Kinder. Ausdrücklich erklärt das Augsburgische Bekenntnis seine Übereinstimmung mit der Lehre der katholischen, der römischen Kirche: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nobis nota est[8]".

Daß die Augsburgische Konfession den Glauben der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche bekennend formulieren und nicht im Gegensatz dazu stehen möchte, wird durch die Aussage unterstrichen: „Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus[9]"; d. h. nach Meinung von Verfasser und Unterzeichnern der Confessio Augustana betreffen die Unterschiede zur römischen Kirche nur Mißbräuche, nicht aber wesentliche Glaubenslehren.

Für das rechte Verständnis des Textes der Augustana muß stets auch von ihrer Vorrede ausgegangen werden. Darin kommt die Überzeugung zum Ausdruck, mit der katholischen Kirche „unter einem Christus zu sein und zu streiten[10]".

Die Confessio Augustana „war das grundlegende kirchliche Bekenntnis des jungen lutherischen Protestantismus und ist es geblieben[11]", wie der lutherische Theologe R. Hermann betont.

Von der Intention der Confessio Augustana her und von ihrer allgemeinen Geltung als Bekenntnisschrift der lutherischen Kirchen – ja, darüber hinaus auch anderer Reformationskirchen! – her ist durchaus verständlich, daß dieses Augsburgische Bekenntnis als Möglichkeit einer Verständigung (wieder!) ins Gespräch gekommen ist. Kardinal Ratzinger äußerte sich zu der Diskussion darüber so: „Die Forschungen der letzten Jahre konvergieren dahin, daß die Confessio Augustana als grundlegende lutherische Bekenntnisschrift nicht nur aus diplomatischen Gründen so abgefaßt wurde, daß sie reichsrechtlich als katholisches Bekenntnis auslegbar sein sollte; sie wurde auch mit innerer Überzeugung als Suche nach evangelischer Katholizität konzipiert – als ein Mühen darum, das brodelnde Gebilde der frühen reformatorischen Bewegung in einer Weise zu filtern, die es zu katholischer Reform gestalten konnte. Demgemäß sind Bemühungen im Gang, eine

[7] E. Kinder, Der evangelische Glaube und die Kirche, Berlin 1958, 131.

[8] Confessio Augustana, Beschluß des 1. Teils: BS (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: Göttingen ³1956) 83 c; vgl. a.a.O.134.

[9] wie Anm. 8, 83 c.

[10] wie Anm. 8, 44f und 46.

[11] R. Hermann, Zur theologischen Würdigung der Augustana: Luther. Jahrbuch 1930, München 1930, 162. Vgl. auch V. Vajta/H. Weissgerber (Hrsg.), Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Berlin 1963.

katholische Anerkennung der Confessio Augustana, oder richtiger: eine Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch zu erreichen und damit die Katholizität der Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses festzustellen, die eine korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit möglich macht[12]". Eine solche Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche wäre nach J. Ratzinger „weit mehr als ein bloß theoretisch-theologischer Akt, der unter Historikern und Kirchenpolitikern ausgehandelt wird. Er würde vielmehr eine konkrete geistliche Entscheidung und insofern ein neuer geschichtlicher Schritt auf beiden Seiten sein. Er würde bedeuten, daß die katholische Kirche in den hier gegebenen Ansätzen eine eigene Form der Verwirklichung des gemeinsamen Glaubens mit der ihr zukommenden Eigenständigkeit annähme. Er würde umgekehrt von reformatorischer Seite her bedeuten, diesen vielfältiger Auslegung fähigen Text in der Richtung zu leben und zu verstehen, die zuerst ja auch gemeint war: in der Einheit mit dem altkirchlichen Dogma und mit seiner kirchlichen Grundform. Er würde also insgesamt bedeuten, daß die offene Frage nach der Mitte der Reformation in einem geistlichen Entscheid in Richtung einer katholisch gelebten Confessio Augustana gelöst und das Erbe von damals unter dieser Hermeneutik gelebt und angenommen würde[13]". Bedeutsam und wichtig ist, daß das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes gleichsam als eine erste Stellungnahme die Empfehlung ausgesprochen hat, den Diskussionen auf katholischer Seite offen und positiv gegenüberzustehen. Der Vorsitzende des Ökumeneausschusses des Lutherischen Weltbundes, Landesbischof H. Dietzfelbinger, wies in dem Zusammenhang auf das 1980 bevorstehende 450jährige Jubiläum der Augustana hin und sagte, daß die lutherischen Kirchen sich sorgfältig auf die Diskussionen über die Augustana als gemeinsamem Bekenntnis vorbereiten müßten – auch im Hinblick darauf, daß sich manches in der katholischen Kirche gegenüber der Reformationszeit gewandelt habe[14].

[12] J. Ratzinger, wie Anm. 4, 12. Wenn hier und im folgenden von „korporativer Vereinigung in der Unterschiedenheit" gesprochen wird, ist damit – wie aus der eingangs skizzierten Zielvorstellung hervorgeht – gemeint, daß unbeschadet der vollen Gemeinschaft in Zeugnis, Dienst, Sakramenten, Amt und kirchlicher Grundgestalt die bisher getrennten, künftig aber geeinten Kirchen ihr besonderes konfessionelles Profil bewahren können. Nochmals: Es geht um Einheit der Kirchen, die Kirchen bleiben (!) und doch eine Kirche werden. Vgl. den Beitrag von H. Meyer in diesem Buch, der diese Zielvorstellung voll bejaht.

[13] J. Ratzinger, wie Anm. 4, 12.

[14] Vgl. den Beitrag von Bischof H. Dietzfelbinger in diesem Buch (S. 54).

II.

Angesichts des Vorschlags einer „katholischen Rezeption" der Confessio Augustana tut sich ein weites Feld von Problemen auf. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Diskussion – noch ziemlich am Anfang – dürfte es angebracht sein, einige der anstehenden Fragen kurz in den Blick zu bringen. Sie betreffen:

- Kritische Bemerkungen, die von evangelischen Theologen gegenüber der Augustana geäußert werden.
- Das Verhältnis Luthers und der Theologie Luthers zur Confessio Augustana.
- Die Position der Confessio Augustana innerhalb bzw. im Zusammenhang der übrigen Lutherischen Bekenntnisschriften.
- Die rechte Auslegung der Confessio Augustana angesichts der unterschiedlichen Interpretationen, die tatsächlich erfolgt sind.
- Verbindlichkeit und Richtigkeit der Confutatio als der damaligen Erwiderung auf die Augustana.
- Die Bedeutung der Dokumente des lutherisch-katholischen Dialogs der jüngsten Vergangenheit für das Augustana-Projekt.
- Schwierigkeiten zu einer Rezeption der Confessio Augustana für katholische Theologie und Kirche.
- Probleme, die sich angesichts einer möglichen katholischen Rezeption der Augustana für lutherische Theologie und Kirche ergeben.
- Gemeinsame Aufgaben für Lutheraner und Katholiken im Blick auf eine mögliche Annahme der Confessio Augustana als Basis einer korporativen lutherisch-katholischen Einheit.

Wenn im folgenden dazu einige Anmerkungen versucht werden, so wollen diese eine sorgfältige und gründliche Erörterung selbstverständlich nicht überflüssig machen.

1. Kritische Bemerkungen evangelischer Theologen zur Confessio Augustana.

- Nach Ansicht einiger evangelischer Theologen befindet sich das Augsburgische Bekenntnis in entscheidenden Punkten im Widerspruch zu Luthers Theologie. Bereits Luther spreche angesichts der Confessio Augustana von „Leisetreterei". Besonders aber halte dieses Bekenntnis die Auffassung Luthers vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen nicht konsequent durch: In den eigentlichen reformatorischen Schriften Luthers stehe nichts von „rite vocatus", d. h. von gültiger Ordination als Voraussetzung des öffentlichen Dienstes an Wort und Sakrament[15].

[15] K. G. Steck, Ecclesia-creatura verbi: J. Beckmann u. a., Von Einheit und Wesen der Kirche. Göttingen 1960, 50.

- Das Fazit der Confessio Augustana, der ganze Unterschied betreffe nicht Glaubenslehren sondern nur einige wenige Mißbräuche, sei unwahr; in der Confessio Augustana seien bedauerlicherweise wesentliche Kontroversen verschwiegen, insbesondere Papsttum, Fegfeuer und Meßopfer. Im Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" schreibt H. Bornkamm zu dem Artikel „Augsburger Bekenntnis": „In der Hoffnung auf eine Verständigung auf dem Reichstage und aus Sorge vor der Gefahr eines Religionskrieges suchte Melanchthon nach Möglichkeit die Übereinstimmung mit der Lehre der römischen Kirche auszusprechen; er verschwieg einige besonders heikle Fragen (vor allem Papsttum und Fegfeuer) und ließ sich sogar zu dem unwahren Satz hinreißen: Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus (Schluß des 1. Teils), den er dann in Wittenberg bei der Editio princeps (1531) mitten im Druck abändern mußte. Das Augsburger Bekenntnis allein kann also nicht als ausreichende Darstellung der reformatorischen Lehre angesehen werden. Zum mindesten muß man Melanchthons in vielen kraftvollere Apologie, seinen Tractatus de potestate ac primatu papae (1537) und Luthers schmalkaldische Artikel (1537) hinzunehmen[16]".
- In einer bestimmten Hinsicht übt der Direktor der Kommission „Glauben und Kirchenverfassung" des Ökumenischen Rats der Kirchen, der reformierte Theologe L. Vischer, Kritik an der Confessio Augustana, wenn er zu Artikel VII bemerkt: „Formula ‚satis est' non satis est" („die Formel ‚das genügt' genügt nicht[17]").

Man täte nicht gut daran, derartige Kritik evangelischer Theologen zu verschweigen: Solche Einwürfe würden mit Sicherheit von irgendeiner Seite zur Sprache gebracht werden. Wir wenden uns der erwähnten Kritik näher zu, versuchen, uns ihr mit einigen Anmerkungen zu stellen.

2. Zum Verhältnis Luthers und von Luthers Theologie zur Confessio Augustana.

Luther hat sich unterschiedlich zur Confessio Augustana geäußert. Auf der Veste Coburg erhielt er den Entwurf Melanchthons, daß er dazu Stellung nehmen konnte. Luthers Meinung steht in einem Brief an seinen Kurfürsten vom 15. Mai 1530; sie lautet: „Ich hab Magister Philipsen Apologia überlesen, die gefellet mir fast wol, und weiß nichts dran zu bessern noch endern, wurde sich auch nicht schicken; Denn ich so sanft und leise nicht tretten kan. Christus unser herr helffe, das sie viel gute und große Frucht schaffe, wie wir hoffen und bitten.

[16] H. Bornkamm, Augsburger Bekenntnis: RGG I, 735.
[17] L. Vischer, . . . satis est? Gemeinschaft in Christus und Einheit der Kirche: Karl Herbert (Hrsg.), Christliche Freiheit – im Dienst am Menschen. Frankfurt 1972, 243–254.

Amen[18]". Der evangelische Theologe K. Stürmer schreibt zu dieser Äußerung Luthers: „Da ist es nun also gefallen, das Wort vom Leisetreten. Wer aber genau hinhört, kann aus dem Urteil Luthers keinerlei Vorwürfe heruslesen. Im Gegenteil[19]". Dies ist nicht das einzige Mal, daß der Reformator sich positiv zur Augsburger Confession bekannt hat; R. Hermann erwähnt, daß Luther nach der Übergabe der Confessio Augustana von ihr als „confessio plane pulcherrima" – von einem „ganz wunderschönen Bekenntnis[20]" also – gesprochen habe und daß er am Schluß des Augsburger Reichstags dem Melanchthon seine Anerkennung bekundet habe[21]. Demgegenüber hat am 21. Juli 1530 in einem Brief an Justus Jonas eine Bemerkung vom Leisetreten einen negativen Sinn, als Luther nämlich schrieb, jetzt räche es sich, daß man die Bezeichnung des Papstes als „Antichrist" vermieden habe[22].

Bedeutsamer ist eine Konfrontation der Confessio Augustana mit einer theologischen Grundauffassung Luthers, die er etwa von 1519 bis 1521, vielleicht auch bis 1523 vertreten hat. In einigen Schriften dieser Zeit findet sich ein Verständnis von Kirche und Amt, das sich nicht mit bestimmten ekklesiologischen Aussagen der Confessio Augustana in Einklang bringen läßt, auf das sich aber manche evangelische Theologen einseitig als für Luther bezeichnend berufen und von daher sie kritisch gegen die Confessio Augustana Einwände erheben bzw. von dem her sie die Confessio Augustana – unter Verkürzung bestimmter Artikel – zu interpretieren versuchen:

Bei einem Bemühen, die ekklesiologische Grunderkenntnis Luthers wiederzugeben., legt K. G. Steck Luthers Schrift „Ad librum eximii Magistri Nostri Mag. Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio" aus dem Jahre 1521 zugrunde[23]. Darin schreibt Luther, die Kirche sei – wie ihr Fundament Christus, auf den sie gegründet sei – unsichtbar und geistlich, nur im Glauben wahrnehmbar. Im Blick auf Mt 16,13–19 meint Luther: „igitur sicut Petra ista sine peccato, invisibilis et spiritualis est sola fide perceptibilis, ita necesse est et Ecclesiam sine peccato, invisibilem et spiritualem sola fide perceptibilem esse: oportet enim fundamentum esse cum aedificio eiusdem conditionis" („Wie also der Fels ohne Sünde, unsichtbar und geistlich ist, allein im Glauben wahrnehmbar, so ist notwendig, daß auch die

[18] M. Luther, WA BR 5, 319. „fast wol" meinte damals: „sehr wohl": vgl. W. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Gütersloh 1976, 24.
[19] K. Stürmer, Bekennen oder Leisetreten. Jahrbuch des Evangelischen Bundes XVII. Göttingen 1974, 54.
[20] R. Hermann, wie Anm. 11, 163.
[21] R. Hermann, wie Anm. 11, 163.
[22] Vgl. R. Hermann, wie Anm. 11, 163.
[23] Vgl. K. G. Steck, wie Anm. 15, 41 und 44ff.

Kirche ohne Sünde, unsichtbar und geistlich ist, allein im Glauben wahrnehmbar: es muß nämlich das Fundament mit dem Gebäude von der gleichen Beschaffenheit sein[24]"). Für Luther ist – wie H. J. Iwand zu dieser Stelle erklärt – die „petra" (der Fels) „nicht der ‚Simon Barjona', sondern der ‚Auditor revelationis paternae' WA II 190,8. Darum gründet nach Luther Christus seine Kirche auf den Glauben, in dem er selbst gegenwärtig ist[25]", nicht auf Simon Petrus. (Daß kein Exeget heute mehr solche Erklärung Luthers für zutreffend hält, ist bekannt.) – Wenn aber die Kirche – wie Luther damals offensichtlich meinte – unsichtbar ist: An welchen Zeichen soll ich dann erkennen, daß Kirche ist? fragt Steck mit Luther und antwortet mit ihm: an Taufe, Brot und Evangelium. „Denn wo du Taufe, Brot und Evangelium vorhanden und wirksam siehst . . . einerlei wo, einerlei, von welchen Personen (verwaltet) . . . , wer auch immer das Abendmahl gibt und das Evangelium verkündigt, dort brauchst du nicht zu zweifeln, daß Kirche ist[26]". Und Steck fügt – mit deutlicher Spitze gegen Confessio Augustana Artikel XIV – hinzu: „da ist nichts von rite vocatus, nichts[27]!!" Es ist eine Tatsache, daß auch Artikel VII der Confessio Augustana zuweilen von dieser Sicht her gedeutet wird: Man beruft sich auf ein Wort Luthers, daß alles, was aus der Taufe gekrochen sei, sich rühmen könne, bereits Papst, Bischof und Pfarrer zu sein, und hält von solcher einseitigen Betonung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen her die Frage des Dienstamtes für gelöst, muß sich allerdings dann sagen lassen, daß die weiterhin seit der Reformation geübte Praxis der Ordination eigentlich überflüssig (gewesen) wäre[28]. . .

Wie der lutherische Theologe W. Elert ausgeführt hat, ist Luther von den genannten Vorstellungen „sehr bald, und zwar gründlich und endgültig bekehrt worden. Seine bessere Einsicht setzte sich an drei Punkten durch. Erstens zerbricht ihm die Vorstellung von der Universalherrschaft des Kaisers. Zweitens bricht Luther mit der Anschauung, der Kaiser sei defensor et advocatus ecclesiae . . . Drittens aber erfolgt in den zwanziger Jahren auch der . . . Umschwung in seiner Vorstellung von der Kirchenverfassung . . . hier wirken seine praktische Erfahrung und seine fortschreitende theologische Erkenntnis zusammen . . . Wo man es den einzelnen überläßt, wie sie sich organisieren wollen, da

[24] M. Luther, WA 7, 710, 1.
[25] H. J. Iwand, Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff: W. Schneemelcher (Hrsg.), Festschrift für Günther Dehn, Neukirchen 1957, 154 A 21.
[26] K. G. Steck, wie Anm. 15, 49 f mit M. Luther, WA 7, 720. 34.
[27] K. G. Steck, wie Anm. 15, 50.
[28] Vgl. H. Schütte, Bemühungen zur Überwindung von Lehrdifferenzen zwischen den Reformationskirchen: KNA-Ökumenische Information 1976 Nr. 27, 6.

entstehen ausnahmslos Rotten und Sekten. Schon das Auftreten Karlstadts in Wittenberg 1521 hat jedenfalls Luther praktisch von der Undurchführbarkeit des Gemeindeprinzips überzeugt. Diese praktischen Erfahrungen bilden den Ausgang zur Durchführung der Visitationen seit 1526 und damit zur Entstehung des Landeskirchentums. Hand in Hand damit geht, wie gesagt, der Fortschritt der theologischen Erkenntnis. Er bewegt sich wieder in doppelter Richtung. Einmal ergänzt sich jetzt der individualistische Gedankengang, der vom allgemeinen Priestertum ausging, durch korporatives Denken. Im Begriff der ‚Gesamtheit der Gläubigen' verschiebt sich der Ton von den Gläubigen auf die Gesamtheit. . . . Alles, was von da ab über Kirchenverfassung von Luther gesagt wird, muß von der Kirche aus, nicht von der Einzelgemeinde aus, verstanden werden . . . Diese Gesamtheit, also die Kirche, hat zwar das Recht, sich Organe zu schaffen, d. h. ihre Funktionen einzelnen zu übertragen. Aber, und das ist der andere theologische Fortschritt, es ist keineswegs in ihr Ermessen gestellt, ob sie es tut. Das kirchliche Amt, das sie einzelnen Amtsträgern durch Vokation und Ordination überträgt, stammt nicht aus praktischen Erwägungen und Notwendigkeiten. Es ist vielmehr von Christus selbst gestiftet. . . . Wenn also Luther im Kampf gegen die Schwärmer und Sektengeister die Unmöglichkeit erkannte, die Kirche wie die bürgerliche Ordnung dem ‚Herrn Omnes' auszuliefern, so erkannte er jetzt mit Bezug auf die Kirche auch den tieferen Grund: Die Kirche existiert nicht von dem guten Willen der Gläubigen, sondern allein von der in Wort und Sakrament wirksamen Realpräsenz des erhöhten Christus, der dem ‚Herrn Omnes' das Amt der Wortverkündigung autoritativ gegenübergestellt hat[29]". Es ist nach Elert ein verhängnisvoller Irrtum, bei Ansichten in Luthers Schriften bis 1523 stehenzubleiben, da er selbst im Fortschritt seiner Theologie manche Einseitigkeiten überwunden hat. Eine Konfrontation der Augustana mit Luthers Auffassungen um 1530 führt nicht mehr zu Unvereinbarkeiten, wie es im Verhältnis zu Äußerungen zwischen 1519 und 1523 der Fall ist.

3. Die Confessio Augustana im Zusammenhang mit anderen Lutherischen Bekenntnisschriften.

Wie H. Bornkamm zutreffend bemerkt, kommen in anderen Lutherischen Bekenntnisschriften Kontroverspunkte zur Sprache, die in der Confessio Augustana fehlen. Daher bedürfe das Augsburger Bekenntnis der Ergänzung durch andere Bekenntnisschriften. Die Frage lautet: Wird dann nicht eine Verständigung und Einigung auf der Basis der Confessio Augustana unmöglich? Wir greifen die von Bornkamm

[29] W. Elert, Lutherische Grundsätze für die Kirchen-Verfassung: M. Keller-Hüschenmenger (Hrsg.), Ein Lehrer der Kirche. Berlin 1967, 116f.

genannten „Schmalkaldischen Artikel" heraus. In dieser 1537 verfaßten Schrift wird deutlich, „was man damals unter Einsatz der ganzen Existenz als Botschaft des Evangeliums zu formulieren versuchte und . . . hartnäckig verteidigte[30]", wie der evangelische Theologe E. Wolf schreibt. Unter Botschaft des Evangeliums ist der Artikel von der Rechtfertigung des Sünders durch Jesus Christus gemeint: Durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi erfolgte die Erlösung und Rechtfertigung des Sünders; sie wird den Menschen zuteil „ohne Werke des Gesetzes, auf Glauben hin", wie Paulus im Römerbrief argumentiert. Auf diesen Hauptartikel gründet sich entsprechend den Schmalkaldischen Artikeln der gesamte Protest gegen den Papst; von diesem Artikel könne man nicht weichen; auf ihm stehe alles, was gegen den Papst zu leben und zu lehren sei[31]. Man meinte m.a.W., der Papst und die damalige Kirche vertrete eine völlig andere, eine evangeliumswidrige Rechtfertigungslehre. Ein sorgfältiges, nicht mehr vom Gegensatzdenken beherrschtes Studium hat jedoch inzwischen zu dem Ergebnis geführt, daß die Rechtfertigungslehre nicht kirchentrennend zwischen Evangelisch und Katholisch steht, wenn man von Einseitigkeiten in Luthers Schriften (Alleinwirksamkeit Gottes, Willensunfreiheit des Menschen) und von mancherlei Verirrung in der Volksfrömmigkeit zur damaligen Zeit absteht. Auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds in Helsinki 1963 gelangte man zu dem Schluß, daß die katholische Rechtfertigungslehre vom lutherischen Standpunkt aus nicht mehr als falsch, unbiblisch und unevangelisch abgetan werden könne[32]. Daß dies Konsequenzen hat, auch hinsichtlich der in den Schmalkaldischen Artikeln von der Rechtfertigungslehre her erfolgten Ablehnung des Papstes, hat der evangelische Theologe W. Lohff so ausgedrückt: „Was das für Luther und die ihm folgenden Theologen entscheidende Verständnis des Evangeliums von der Rechtfertigung angeht, dessen Freigabe sie von der römischen Kirche forderten, so kann gesagt werden, daß durch neuere Arbeiten römisch-katholischer Theologen der Grund des Konfliktes nahezu als beseitigt gelten darf, umso mehr, als auch in der reformatorischen Tradition die Interpretation der Rechtfertigung sich fortentwickelt hat. Faßt man diese Umstände ins Auge, so scheint der Konflikt, aufgrund dessen Luthers Kritik am Papsttum sich erhob, heute erledigt zu sein[33]".

[30] E. Wolf, Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. München 1962, 117.
[31] Schmalkaldische Artikel: BS (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen 1956) 415 f.
[32] Entn. W. Andersen, Das theologische Gespräch über die Rechtfertigung in Helsinki: E. Wilkens (Hrsg.) Helsinki 1963. Berlin 1964, 35.
[33] W. Lohff, Papsttum und Kirchenspaltung. Wäre für Luther der Papst heute noch immer der Antichrist? Concilium 7 (1971) 261f.

Als weiteren in der Confessio Augustana fehlenden Kontroverspunkt nennt H. Bornkamm das – im Volksmund so genannte – „Fegfeuer". Das Dogma spricht nicht vom „Fegfeuer", sondern vom purgatorium, d. h. von „Reinigung", was mehr ein Geschehen meint. H. U. von Balthasar hat einen Verständigungsversuch vorgelegt, auf den im folgenden hingewiesen sei: Mit der Reduktion des „Fegfeuers" von einem „Ort" auf einen „Zustand" wäre nach von Balthasar „noch wenig getan, falls man sich nicht entschließt, das ‚Reinigende' dieses Zustandes in die Begegnung des noch ungeläuterten Sünders mit dem (ihm) zum Gericht erscheinenden Kyrios zu verlegen. Einerseits wird man Joachim Gnilka (‚Ist 1Kor 3,10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?' . . .) recht geben müssen, wenn er, nach einer Heerschau über die gesamte verwickelte Exegese der Stelle mit den meisten neueren Auslegern das ‚prüfende Feuer' des ‚Tages des Herrn' auf den zum (Jüngsten) Gericht kommenden Herrn deutet, auch darin, daß dieses Feuer (in Anlehnung an Jes 66,15–16) ein bloßes ‚Bild für die Majestät des sich offenbarenden Gottes, . . . die Unnahbarkeit des Allheiligen' darstellt. Aber wir können andererseits nicht leugnen, daß es biblisch nicht zwei Gerichte und Gerichtstage gibt, sondern nur einen, und daß wir deshalb das partikuläre Gericht nach dem Tode in einem (wie immer zu denkenden oder vielmehr nicht konkret auszumalenden) dynamischen Zusammenhang mit dem Endgericht sehen müssen. Gelingt es so, das sogenannte ‚Fegfeuer' als eine Dimension des Gerichts als der Begegnung des Sünders mit dem ‚Flammenblick' und ‚Feuerfuß' Christi (Apk 1,14 = Dan 10,6) verständlich zu machen, so dürfte auch für das ökumenische Gespräch vieles gewonnen sein[34]".

Zusammen mit dem Papsttum lehnen die Schmalkaldischen Artikel die Messe ab: „Wo die Messe fällt, so liegt das Papsttum[35]". In den Schmalkaldischen Artikeln heißt es bekanntlich, daß die Messe im Papsttum der größte und schrecklichste Greuel sei, weil sie genau und gewaltig gegen den Rechtfertigungsartikel strebe[36]. Lutherischerseits meinte man, die Messe werde als Opfer neben dem Kreuzesopfer Christi verstanden; dadurch aber komme die Messe einer Verleugnung des allgenugsamen, ein für allemal geschehenen Opfers Christi gleich. Daß wir aber nicht „auf ewiglich geschieden und widereinander[37]" sein müssen, wie es als Folgerung in den Schmalkaldischen Artikeln gesagt wird, zeigen die Ergebnisse neuerer Gespräche und Arbeiten. Durch die offizielle lutherisch/katholische Kommission auf Weltebene ist

[34] H. U. von Balthasar, Eschatologie: J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle, Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, 411.
[35] Schmalkaldische Artikel, a.a.O.419.
[36] Schmalkaldische Artikel, a.a.O.416.
[37] Schmalkaldische Artikel, a.a.O.419.

ein Dokument über die Eucharistie erarbeitet worden, in dem auf alle strittigen Fragen – auch auf das Verhältnis von Kreuzesopfer und Meßopfer – eingegangen wird; es bleiben Unterschiede; doch gibt es bei rechter Interpretation hinsichtlich der Eucharistie zwischen Lutheranern und Katholiken keine kirchentrennenden Gegensätze. Daß hinsichtlich der Eucharistie – auch als Opfer, Sühnopfer und Opfer der Kirche – eine Einigung erzielt wurde oder erreichbar ist, hat das Institut für ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes als Fazit der Dokumente des ökumenischen Dialogs ausdrücklich festgestellt[38].

Diese Andeutungen dürften darauf hinweisen, daß eine katholische Rezeption der Confessio Augustana durch deren Zusammenhang mit den übrigen Lutherischen Bekenntnisschriften nicht grundsätzlich unmöglich gemacht wird.

4. Zum Problem der unterschiedlichen Interpretation der Confessio Augustana.

Wir konzentrieren uns auf zwei Beispiele gegensätzlicher Auslegung: Wie ist „ministerium" in Artikel V zu verstehen? Was meint das „satis est" in Artikel VII der Confessio Augustana?

„Bezieht sich ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta auf einen besonders abgegrenzten Dienst oder auf eine allgemeine Tätigkeit im Dienst des Wortes und der Sakramente[39]?" fragt der lutherische Theologe H. Fagerberg. M.a.W. handelt es sich bei „ministerium" um ein bestimmten Personen verliehenes besonderes Dienstamt oder nur um eine Funktion, die von jedem Christen wahrgenommen werden kann? Fagerberg nennt die gegensätzlichen Auffassungen: „Höfling und Persson entscheiden sich für die zweite Möglichkeit: Höfling, indem er prinzipiell das Amt ganz nahe an das allgemeine Priestertum heranrückt, Persson durch seine wiederholte Behauptung, die in Frage kommende Tätigkeit könne grundsätzlich von ‚wem da woll' ausgeführt werden. Diese Deutungen finden aber praktisch genommen keine Unterstützung in den Bekenntnisschriften; die Bekenntnisschriften verstehen vielmehr ministerium im technischen Sinn als eine besonders abgegrenzte Tätigkeit, die dazu berufenen Menschen anvertraut ist[40]".

Zwar ist allen Christen aufgetragen, Zeugnis für das Evangelium durch Wort und Tat abzulegen; aber das besondere Dienstamt (als Hirten-,

[38] Stellungnahme des Straßburger Instituts zur lutherisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft. G. Gaßmann u. a. (Hrsg.), Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch-katholischen Gespräch. Frankfurt 1974, 137.

[39] H. Fagerberg, Die Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537. Göttingen 1965, 243.

[40] H. Fagerberg, a.a.O. 243.

Lehr- und Priesteramt) zur Gemeindeleitung, zur öffentlichen Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament und zum Vorsitz der Feier des Abendmahls wird bestimmten Personen durch Ordination übertragen, wie es aus Artikel XIV (rite vocatus!) zu entnehmen und gegen K. G. Stecks Auffassung zu sagen ist. – Zu dem von Fagerberg über die Ansicht von P. E. Persson Behaupteten ist kritisch folgendes zu bemerken: Persson hat als Teilnehmer der offiziellen lutherisch/katholischen Studienkommission einem Dokument zugestimmt, in dem – über ein bloß funktionales Verständnis des Dienstamtes hinaus – dessen Bindung an bestimmte Amtsträger betont wird. Persson hat sich zu diesem Verständnis ausdrücklich bekannt und bemerkt, daß man ihn irrigerweise für ein lediglich funktionalistisches Denken über das Amt anführe[41].

Dafür, daß jeder Christ das Evangelium öffentlich verkünden und die Sakramente verwalten könne, beruft man sich zuweilen auf Artikel VII der Confessio Augustana: Dort wird gesagt, daß es zur wahren Einheit der Kirche genüge („satis est"), hinsichtlich der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente übereinzustimmen. Dieser Satz kann richtig verstanden werden, wenn man einerseits Artikel XIV ernst nimmt (daß nur der gültig Ordinierte zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung und zur Sakramentsverwaltung und Spendung berufen ist) und andererseits den unmittelbar auf die Aussage über das „satis est" folgenden Satz beachtet: „Es ist nicht nötig, daß überall gleiche menschliche Traditionen bestehen oder Riten bzw. Zeremonien, die von Menschen eingesetzt sind[42]". Wenn so durch das „satis est" größtmögliche Freiheit hinsichtlich menschlicher Anordnungen – bei gleichzeitiger Einheit in der geoffenbarten Wahrheit – gefordert wird, ist keinerlei Einspruch erforderlich. Wenn aber durch das „satis est" reine Wortverkündigung und rechte Sakramentenspendung absolut gesetzt werden, losgelöst vom ordinierten Amtsträger, wenn m.a.W. in Artikel VII der Confessio Augustana statt eines regulativen ein konstruktives Kirchenverständnis erblickt wird, wenn man meint, Kirche ohne besonders ordiniertes Dienstamt „definieren" zu können, entsteht ein trennender Gegensatz zur Lehre der katholischen und orthodoxen Kirchen. (Wir sind aufgrund eingehender Untersuchungen davon überzeugt, daß dies – zwar die Ansicht einzelner, jedoch – nicht die Auffassung der lutherischen Kirchen ist).

Der reformierte Theologe L. Vischer hat die positive Seite des „satis est" unterstrichen, aber auch davor gewarnt, die Formel unkritisch zu be-

[41] H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession. Düsseldorf 1974, 164. Persson hat diese Darstellung in einem Brief als zutreffend bestätigt.

[42] Confessio Augustana, Art. VII: wie Anm. 8, 61.

nutzen: „Sie wird zum Hindernis, wenn sie zur Maxime gemacht und unbesehen auf die heutigen Verhältnisse übertragen wird[43]". Nach Vischer gibt Confessio Augustana VII auf die Frage, was zur wahren Einheit notwendig ist, nur eine unvollständige Antwort: „Es ist z. B. schon nicht ganz klar, inwieweit das Amt – nach Abschnitt V von Gott eingesetzt – eine Bedingung für die Herstellung der Einheit ist[44]"; die wahre Einheit kann durch bloße Predigt und Sakramentenspendung – ohne besonderes Amt – nicht gewährleistet werden; die Formel „satis est" ist nach Vischer sogar gefährlich, weil sie die Aufgabe der Einheit nicht im vollen Sinn sieht. Das „satis est" ist, wie er feststellt, vielfach „dazu mißbraucht worden, die Bedeutung der organisatorischen Fragen herabzumindern . . . Die Entdeckung der Gemeinschaft drängt aber immer wieder auf Verwirklichung hin. Sie verlangt darum auch eine Strategie, die auf das Ziel der Einheit und des gemeinsamen Zeugnisses ausgerichtet ist. Die Schwäche der Confessio Augustana liegt darin, daß sie den Willen dazu eher lähmt als fördert . . . Formula satis est non satis est[45]". – Wir möchten bemerken, daß Vischer auf eine Gefahr hinweist, die man beachten sollte: aber bei rechtem Verständnis der Augustana läßt sich diese Gefahr durchaus vermeiden und liegt es jenseits der Intention des Augsburgischen Bekenntnisses bzw. seiner Verfasser und Unterzeichner, Kirche auf Evangeliumsverkündigung und Sakramentenspendung ohne ordinierte Amtsträger zu reduzieren: Es ging den Bekennern von Augsburg nicht darum, eine neue Kirche zu gründen; sie wollten vielmehr die bestehende Kirche reformieren und an die Kirchenwirklichkeit den „Prüfstein" rechte Evangeliumsverkündigung und Sakramentenspendung anlegen.

5. Zur Frage der Verbindlichkeit und Richtigkeit der Confutatio[46] als der damaligen Erwiderung auf die Confessio Augustana.

Man fragt sich heute, warum 1530 die Confessio Augustana nicht – ihrer Intention entsprechend – von römisch-katholischer Seite als Bekenntnis zum Glauben der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche akzeptiert wurde. Man wird die damalige Situation der Polemik bei der Antwort nicht vergessen dürfen. Man hat ferner zu beachten, daß in der Confessio Augustana ernste Kontroverspunkte nicht zur Sprache kommen, wie evangelische Theologen auch konzedieren; insofern konnte man schwerlich damals bei der Confessio Augustana stehen bleiben.

Was allerdings die Confutatio betrifft, so war sie schon 1530 nicht die Antwort der Kirche; sie wurde vielmehr im Auftrag des Kaisers und

[43] L. Vischer, wie Anm. 17, 250.
[44] L. Vischer, a.a.O.251. [45] L. Vischer, a.a.O.253.
[46] Siehe Corpus Reformatorum XXVII. First reprinting 1963, 1–244.

in seinem Namen abgefaßt, war ein theologisches Gutachten; manche Antwort und besonders deren Begründung ist mehr als bedenklich (etwa – bei der Verteidigung des Zölibats – eine doch negative Sicht und Bewertung der ehelichen Liebe und Hingabe bei Berufung auf alttestamentliche Vorschriften[47]). Die Confutatio ist nach der Apologie der Confessio Augustana überholt, wie der katholische Theologe E. Iserloh urteilt[48].

Daß die Confutatio katholischerseits nicht als die Antwort der katholischen Kirche zu erachten ist, daß heute eine sorgfältige Besinnung erforderlich ist und erfolgt, ergibt sich aus der Tatsache offizieller Gespräche zwischen Lutheranern und Katholiken, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil begonnen wurden. Angesichts der dabei erzielten Konvergenzen und Übereinstimmungen in wichtigen Kontroverspunkten lautet die Frage:

6. Welche Bedeutung haben die Dokumente des offiziellen lutherisch-katholischen Dialogs bei einer bzw. für eine mögliche(n) katholische(n) Anerkennung der Confessio Augustana als Bekenntnisgrundlage einer lutherisch-katholischen Einheit und Communio?

Der Bericht der lutherisch/katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche[49]" wurde einer Reihe von Kirchenleitungen, Fakultäten u. a. übersandt; sie wurden gebeten, dazu Stellung zu nehmen. Das Fazit der daraufhin erfolgten Äußerungen läßt sich in zwei Sätzen kurz zusammenfassen:

- Der Bericht „Das Evangelium und die Kirche" (der sog. Malta-Bericht) wird als Abschluß einer ersten Phase des offiziellen lutherisch/katholischen Dialogs begrüßt.
- Es wird allgemein eine Fortsetzung der Studien und Gespräche gewünscht, weil nur eine gründliche Überwindung der Gegensätze zu einer wirklichen Einheit führen kann.

Als notwendige Ergänzung des Malta-Berichts wurde von der lutherisch/katholischen Kommission an zwei Unterkommissionen der Auftrag erteilt, je ein Dokument über die Eucharistie und über das Amt – unter besonderer Berücksichtigung des Bischofsamtes und des Zusammenhangs dieser Ämter mit der Kirche – zu entwerfen. Das Dokument über das Abendmahl bzw. die Eucharistie ist inzwischen erarbeitet und von der Gesamtkommission bereits grundsätzlich ohne Gegenstimme angenommen worden. Es besteht aus zwei Teilen: Im ersten Teil wird all das gesagt, was Lutheraner und Katholiken gemeinsam bekennen können. Im zweiten Teil kommen dann die früheren

[47] Confutatio, a.a.O.208–211.
[48] E. Iserloh, Confutatio: LThK 3, 37f.
[49] Veröffentlicht u. a. in G. Gaßmann u. a. (Hrsg.), Um Amt und Herrenmahl, Frankfurt 1974, 23–54.

und gegenwärtigen Kontroverspunkte zur Sprache, und es wird in aller Redlichkeit gefragt, ob darin noch kirchentrennende Gegensätze zu sehen sind oder ob – bei aller durchaus möglichen unterschiedlichen Sprache und Akzentuierung – Einheit in der Wahrheit möglich ist. Letzteres scheint der Fall zu sein. Hinsichtlich Amt (Bischofsamt, Lehramt, Petrusamt) in der Kirche dürften sich nicht geringe Schwierigkeiten für einen Konsens ergeben – wenngleich die entsprechenden Ergebnisse des offiziellen lutherisch/katholischen Dialogs in den USA hoffnungsvoll sind[50]. Wie es in den erwähnten Dokumenten geschieht, müßte im Hintergrund der Confessio Augustana der Versuch um Überwindung der Kontroversen in Vergangenheit und Gegenwart stehen. Dadurch würde das positive gemeinsame Augsburgische Bekenntnis an Glaubwürdigkeit gewinnen, und es würde einer Kritik und Skepsis auf lutherischer wie katholischer Seite vorgebeugt bzw. begegnet, die eine echte Behebung der Gegensätze bezweifelt.

Zudem erhielten die neueren Dialogdokumente in der Confessio Augustana einen Bezugspunkt und Integrationsrahmen. Schließlich wäre mit ihrer Einbeziehung zumindest teilweise bereits das berechtigte Anliegen aufgenommen, daß die Confessio Augustana nicht vollständig alle Kontroversen nennt und in dieser Beziehung notwendig einer Ergänzung bedarf.

7. Welche Schwierigkeiten und Probleme ergeben sich aus der Idee einer katholischen Rezeption der Confessio Augustana für die katholische Theologie und Kirche?

Wie Landesbischof H. Dietzfelbinger als Vorsitzender des Ökumeneausschusses des Lutherischen Weltbunds 1976 in Uppsala betonte, sind durch die nach der abendländischen Kirchenspaltung verkündeten Dogmen Probleme aufgeworfen, die es 1530 so noch nicht gegeben hat und deren Lösung einer Rezeption der Confessio Augustana voraufgehen sollte.

Daher sind ernste Bemühungen von katholischer Seite nötig, die entsprechenden Dogmen in überzeugender Weise als evangeliumsgemäß zu erweisen. Das gilt für die mariologischen Aussagen von 1854 und 1950, nicht minder für Primat und Infallibilität des Papstes. Wie lutherischerseits im Dokument des offiziellen bilateralen Dialogs in den USA als dringlich bezeichnet wird, müßte „der päpstliche Primat so strukturiert und interpretiert werden, daß er eindeutig dem Evangelium und der Einheit der Kirche dient und daß seine Ausübung von Autorität nicht die christliche Freiheit untergräbt[51]", die .synodale,

[50] Vgl. Eucharistie und Amt: G. Gaßmann, a.a.O.55–102; Amt und universale Kirche: H. Stirnimann/L. Vischer (Hrsg.), Papsttum und Petrusamt, Frankfurt 1974, 91–140.

[51] Amt und universale Kirche, wie Anm. 50, Nr. 30.

kollegiale Struktur des geistlichen Amtes (Bischofssynode mit und unter dem Diener im Petrusamt; Presbyterkollegium mit und unter dem jeweiligen Bischof) müßte klar zur Geltung gebracht werden, wie Jesus ja die „Zwölf" als Urgestalt des geistlichen Amtes schuf[52]. Alle Stadien des geschichtlichen Werdens der Kirche bleiben dem von Christus gesetzten Ursprung als dem Kanon und Richtmaß unterworfen[53].

Abgesehen von diesem Problem stellt die Confessio Augustana selbst katholische Theologie vor einige ernste Fragen, vor allem hinsichtlich der Buße – wie ein Vergleich von Artikel XII mit dem sich darauf beziehenden Text des Konzils von Trient ergibt; es ist sorgfältig zu prüfen, welches die Intention beider Aussagen war und ob sich daraufhin die Möglichkeit einer Verständigung bietet[54]. – Im zweiten Teil der Augustana geht es zwar um Mißstände, um Angelegenheiten, die nach Meinung der Bekenner von Augsburg wie auch nach dem Urteil katholischer Theologen nicht dem Bereich der regula fidei, der Glaubenswahrheit also, sondern der regula disciplinae, d. h. nicht der unwandelbaren göttlichen Offenbarung, sondern dem wandelbaren kirchlichen Recht angehören, in dem eine Änderung durchaus möglich ist[55]; doch werden im zweiten Teil der Confessio Augustana dogmatische Aussagen tangiert; daher bedarf es einer Klarstellung, auf was sich die Reformwünsche beziehen, m.a.W. daß nicht Glaubenslehren angegriffen sind. Eine solche Klärung scheint uns möglich zu sein.

8. Welche Probleme ergeben sich aus dem Gedanken einer Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche – als Grundlage einer korporativen Einheit zwischen den lutherischen Kirchen und der katholischen Kirche – für lutherische Theologie und Kirchen?

Ein katholischer Theologe hat sehr zurückhaltend zu sein, wenn er Probleme evangelischer Theologie und Kirche anzudeuten versucht. In aller Kürze seien genannt: Die Frage nach der faktischen Geltung der Confessio Augustana bzw. des in ihr – zusammen mit den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen – bekannten Glaubens; die Tatsache der unterschiedlichen Wertung der Verbindlichkeit der Augustana sowie der übrigen Bekenntnisschriften: sind sie „verpflichtende Schriftauslegung der Kirche[56]" oder können sie wegen ihrer „Zeitbedingtheit"

[52] J. Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität: J. Baraùna (Hrsg.), De Ecclesia II, Freiburg 1966, 44f.

[53] J. Ratzinger, Primat: LThK 8, 761.

[54] Vgl. CA XII mit DS 1704. Siehe dazu den Beitrag von H. Jorissen in diesem Buch.

[55] K. Adam, Una Sancta, Düsseldorf 1948, 65f.

[56] E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. München 1948, 6 und 8.

nur indirekt gegenwärtige Bedeutung beanspruchen – wie P. Jacobs die Wertung innerhalb einer bestimmten Richtung evangelischer Theologen kennzeichnet[57]. Einem „Zerfall der Bekenntnisgebundenheit der Kirchen[58]" müßte entschlossen begegnet werden. Auf das Problem der unterschiedlichen Interpretation der Augustana wurde bereits hingewiesen; es bedürfte einer Abgrenzung gegenüber Deutungen, die mit dem Glauben der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche – zu dem die Bekenner von Augsburg stehen wollten – unvereinbar sind.

9. Welche Voraussetzungen zu einer Deklarierung der Confessio Augustana als Grundlage einer korporativen Einheit zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche könnten von lutherischer und katholischer Seite gemeinsam geschaffen werden?

In dem bisher Gesagten wurde sichtbar, daß manche Anliegen und Probleme sowohl für Lutheraner als auch für Katholiken bestehen; es legt sich nahe, daß sie gemeinsam aufgegriffen werden (was nicht daran hindert, daß spezielle Studien von der einen oder der anderen Seite zusätzlich erfolgen).

Gemeinsam könnte ein Kommentar mit – möglichst kurzen – erklärenden, z. T. ergänzenden, z. T. richtigstellenden Aussagen entworfen werden; gemeinsam könnte umschrieben werden, worin Einheit und worin Freiheit besteht. Gemeinsam müßte für den Rezeptionsprozeß Sorge getragen werden; in stärkerem Maße müßte um die Einheit in der Wahrheit und Liebe gebetet werden, in gemeinsamen Gebets- und Bußgottesdiensten – denn ohne ökumenische Spiritualität, ohne Einheit im Heiligen Geist ist eine Einheit der Kirchen in der einen Kirche Jesu Christi nicht möglich. Der geistliche Ökumenismus ist „als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen[59]", wie die katholische deutsche Bischofskonferenz 1976 mit dem Zweiten Vatikanum betont hat. J. Ratzinger hat sich zu der Frage geäußert, welche Aussichten für die Verwirklichung eines solchen Gedankens der korporativen Einheit zwischen den lutherischen Kirchen und der katholischen Kirche bestehen. Er schreibt: „Das ist eine Frage, der man besser durch Tun als durch Spekulieren entspricht . . . durch eine Richtung des Denkens und Handelns, die den anderen in seiner Suche nach dem wesentlich Christlichen achtet; durch eine Einstellung, für die Einheit ein vordringliches Gut ist, das Opfer verlangt, während Trennung gerechtfertigt werden muß in jedem einzelnen Fall. Es bedeutet, daß der Katholik nicht auf die Auflösung der Bekenntnisse

[57] P. Jacobs, Theologie reformierter Bekenntnisschriften, Neukirchen 1959, 14.
[58] E. Schlink, wie Anm. 56, 5.
[59] Ökumenisches Direktorium, Teil III; entsprechend II. Vat. Konzil, De Oecumenismo 8.

und auf die Zersetzung des Kirchlichen im evangelischen Raum setzt, sondern ganz umgekehrt auf die Stärkung des Bekenntnisses und der kirchlichen Wirklichkeit hofft[60]". Wir müssen das Bekenntnis auf das Einende hin lesen, den anderen in bonam partem zu verstehen versuchen. Die Frage nach den Aussichten einer Verwirklichung einer korporativen Einheit zwischen den lutherischen Kirchen und der katholischen Kirche ist nach Ratzinger „letztlich eine Frage nach den Kräften, die heute in der Christenheit wirksam sind . . . Für die Einheit steht ein Christentum des Glaubens und der Treue, das den Glauben als einen endgültigen inhaltlichen Entscheid lebt, aber gerade darum auf der Suche nach der Einheit ist . . . Das ist ein Glaube, der den Menschen aufs höchste fordert und aufs äußerste entmächtigt, von ihm unerschöpfliche Geduld und die Bereitschaft zu immer neuer Reinigung und Vertiefung verlangt. Aber Christentum beruht ja insgesamt auf dem Sieg des Unwahrscheinlichen, auf dem Abenteuer des Heiligen Geistes, der den Menschen über sich hinausführt und ihr gerade so zu sich selber bringt. Weil wir auf diese Kraft des Heiligen Geistes vertrauen, darum hoffen wir auf die Einheit der Kirche und stellen uns dem Ökumenismus des Glaubens zur Verfügung[61]".

1980 begehen wir – wenn Gott will – das 450jährige Jubiläum der Confessio Augustana. Es wäre ein bedeutsames Ereignis, wenn lutherische und katholische Christen der eigentlichen Intention der Bekenner von Augsburg näher kommen könnten: Beseitigung der Spaltung; sichtbare Einheit der Kirchen in der einen Kirche Jesu Christi in der Wahrheit, Freiheit und Liebe: Wir könnten dann glaubwürdiger die Frohbotschaft von Jesus Christus, dem Erlöser aller Menschen, verkünden.

[60] J. Ratzinger, wie Anm. 4, 12.
[61] J. Ratzinger, wie Anm. 4, 13.

Schwierigkeiten einer katholischen Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses aus lutherischer Sicht

von Hermann Dietzfelbinger

Als das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes, der über 90 lutherische Kirchen in der Welt umfaßt, im August 1976 in Uppsala zu seiner Jahressitzung versammelt war, wurde bei der Diskussion über den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche die folgende Empfehlung angenommen: „Die lutherischen Kirchen sollten ihre Offenheit und ihr Interesse gegenüber den Diskussionen auf römisch-katholischer Seite bekunden, die um die Möglichkeit einer Rezeption der Augsburgischen Konfession als einer legitimen Ausprägung christlicher Wahrheit kreisen". Der anwesende Beobachter des päpstlichen Sekretariats für die Einheit der Christen, Professor Dr. Schütte, nahm dies auf: „1980 begehen wir – wenn Gott will – das 450jährige Jubiläum der Augsburgischen Konfession. Es wäre ein bedeutsames Ereignis, wenn wir der eigentlichen Intention der Augustana näherkommen könnten: Einheit der Kirchen, die Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden – Einheit in der Wahrheit des Evangeliums unter größtmöglicher Pluriformität und Freiheit, zu der Christus uns befreit hat – Einheit der Liebe, darin alle Welt die Christen erkennen soll." Er fügte hinzu: „Wir geben uns keiner Täuschung hin, daß die Bemühung um eine katholische Rezeption der Augsburgischen Konfession als Basis einer Bekenntniseinheit nicht leicht sein wird. Aber ich darf hier sagen, daß der Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, Kardinal Jan Willebrands, diesem Bestreben positiv gegenübersteht."

An diesem Vorgang sind einige Züge bemerkenswert. Einmal scheint mir damit für uns die Ernsthaftigkeit unterstrichen zu sein, mit der in der römisch-katholischen Kirche die Frage einer positiven Stellungnahme zur Augsburgischen Konfession erwogen wird. Zum andern mag für die römisch-katholische Kirche von Bedeutung sein, daß damit die lutherischen Kirchen nicht nur in Deutschland und Europa, sondern überall in der Welt auf ihr Beteiligtsein an diesem Vorgang angesprochen sind. So wird diese Angelegenheit auch auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalaam im Juni 1977 zur Sprache kommen. Ferner hat Schütte, indem er die Intention der

Augsburgischen Konfession richtig beschrieb, redlicherweise auch auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die mit diesem Unternehmen verbunden sind. Wenn ich nun von lutherischer Seite aus die theologischen und kirchlichen Schwierigkeiten darstellen soll, die für uns mit einer eventuellen Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses durch die römisch-katholische Kirche entstehen könnten, so setze ich den grundlegenden Beitrag W. Pannenbergs voraus. Er hat dort bereits eine Bestandsaufnahme der Probleme gegeben und auch auf die wichtigsten theologischen Fragen aufmerksam gemacht, die sich etwa in der Sündenlehre, in der Lehre von den Sakramenten, in der Ekklesiologie stellen, Ich versuche mehr auf die größeren Zusammenhänge einzugehen in der Hoffnung, daß auch die offene Darlegung der Schwierigkeiten nicht abschreckend, sondern mutmachend wirkt.

Man muß schon einen Augenblick den Atem anhalten: Für das ökumenische Gespräch, dessen Unsicherheit bzw. Stagnation gegenwärtig oft beklagt wird, wäre eine von der römisch-katholischen Kirche ausgehende positive Stellungnahme zur Augsburgischen Konfession, schon abgesehen von allen sonstigen möglichen Folgerungen, ein Ruf zur Sache, wie er kaum stärker erfolgen könnte. Tatsächlich wartet die Augsburgische Konfession seit ihrer Verlesung am 25. Juni 1530 auf eine positive Antwort – wenn diese 1980 erfolgen könnte! Inzwischen sind freilich fast 450 Jahre vergangen. Immer wieder zeigt sich, wie mühsam es ist, schon die zeitliche Kluft zu überspringen, in der wir uns auseinandergelebt haben, theologisch, kirchengeschichtlich, sprachlich. Wir messen diese Kluft unter drei Gesichtspunkten ab: Ist nicht die römisch-katholische Kirche seit 1530 anders geworden? Wir selber, die evangelisch-lutherische Kirche, sind anders geworden. Auch die Position der Augsburgischen Konfession hat sich geändert.

1. Ausdrücklich behauptet die Augsburgische Konfession, in ihrem lehrmäßigen Teil, d. i. in den ersten 21 von den insgesamt 28 Artikeln, „nichts zu bringen, was abweicht . . . von der allgemeinen Lehre und von der römischen Kirche" (Schluß des 1. Teils der CA, Nr. 1). Der Anspruch wird durch die Bezugnahme auf die ganze Kirchengeschichte besonders auch auf das Nizänische Glaubensbekenntnis unterstrichen. Und was in den letzten sieben Artikeln kritisch eingewendet wird zu den Themen von beiderlei Gestalt des Sakraments, vom Ehestand der Priester, von der Messe, der Beichte, von Klostergelübden usw., wird nicht als Kampf gegen Irrlehren, sondern als Abschaffung von Mißbräuchen bezeichnet. Die Augsburgische Konfession ist also das Gegenteil einer Absage an die katholische Kirche, vielmehr deutlich ein Bekenntnis zu ihr und möchte, „daß wir alle unter einem Christus sind und streiten" (Vorrede zur CA).

Freilich: Welches ist die katholische Kirche, zu der sie sich bekennt? Hier tauchen für uns heute ernsthafte Schwierigkeiten auf. Die römisch-katholische Kirche ist in vielem anders geworden seit 1530. Gerade in den letzten Jahrzehnten haben wir mit innerster Anteilnahme den äußeren und inneren Wandel verfolgt, der im Verlauf des II. Vatikanischen Konzils in ihr geschehen ist. Auch Reformen, auf die die Augsburgische Konfession ausdrücklich gewartet hat, sind in Gang gekommen. Und wir selber haben viele Anstöße zur Erneuerung empfangen, die uns viele Gemeinsamkeiten der getrennten Christen neu entdecken ließ. Andererseits können inmitten dieses Prozesses der Annäherung der Christen doch auch die Auseinanderentwicklungen im Laufe der Jahrhunderte nicht übersehen werden, die sich in manchen gewichtigen Lehrdokumenten niedergeschlagen haben. Zu sagen, wie einzelne Entscheidungen des Konzils von Trient mit einer heutigen Zustimmung zur Augsburgischen Konfession zu vereinbaren sind, wäre eine Aufgabe der katholischen Theologie selber. Uns machen vor allem die in den letzten 150 Jahren entstandenen Dogmen über das Papsttum und über Maria Schmerzen. Über das Amt des Papstes hat der friedliebende Melanchthon, der Hauptverfasser der Augsburgischen Konfession, nicht gesprochen. Würde er auch heute, nach dem Unfehlbarkeitsdogma, noch so vorgehen können? Was die Mariologie betrifft, so bedarf gewiß auch die lutherische Kirche eines neuen Gesprächs über die Rolle Marias, damit bei uns verschüttete oder zu kurz gekommene biblische Erkenntnisse aufgedeckt und aufgenommen werden. Andererseits halte ich die gesamte Problematik doch für schwieriger, als sie evangelischerseits gelegentlich hingestellt wird. So entsteht einer für uns anders gewordenen römisch-katholischen Kirche gegenüber die Frage, ob wir selber auch in Ansehung all der Veränderungen der letzten Jahrzehnte heute die Meinung der Augsburgischen Konfession festhalten können, daß es sich bei den aufgekommenen Streitigkeiten der Reformationszeit nicht um Grundlagen des Glaubens, sondern nur um eine unterschiedliche Stellungnahme zu aufgekommenen Mißbräuchen handle.

2. Aber auch die Lutheraner von 1530 sind anders geworden. Damals waren sie eine Gruppe innerhalb der römisch-katholischen Kirche und wollten katholisch bleiben. Wie steht es heute auf seiten der lutherischen Kirche allein mit dem Wort „katholisch"? Es hat im Lauf der Jahrhunderte, besonders unter dem Einfluß der religiösen Kämpfe, für viele Lutheraner einen anderen Ton und Inhalt bekommen, so daß es für sie gar nicht leicht ist, zur ursprünglichen Bedeutung zurückzufinden. Das Ringen um einen gemeinsamen Text des apostolischen Glaubensbekenntnisses in den letzten Jahren hat dafür ein Beispiel

gegeben: Auf die „katholische" Kirche konnte man sich nicht einigen. Die Entwicklung hat inzwischen dazu geführt, daß die Lutheraner selber aus einer Gruppe zu einer selbständigen Kirche geworden sind; „lutherisch" wollten sie sich, Luthers eigenem Willen entsprechend, nicht nennen, aber es ist dennoch so gekommen. Auch die Augsburgische Konfession, die nach wie vor ein katholisches, vor der ganzen Christenheit und für sie abgelegtes Bekenntnis sein will, ist doch nicht mehr nur eine Bekenntnis- und Argumentationsschrift für die Gemeinschaft innerhalb der einen katholischen Kirche, sondern zugleich nach der Heiligen Schrift und neben den altkirchlichen Bekenntnissen ein wichtiger Teil der Lehrgrundlage der lutherischen Kirche in aller Welt, vielfach auch ein rechtlich bedeutsames Dokument geworden.

So ist zu fragen: Welche Veränderungen und „Umpolungen" im Felde der Kirchen der Reformation würde solch ein Akt vonseiten der römisch-katholischen Kirche schaffen? Wer sind wir dann, wenn die römisch-katholische Kirche die Augsburgische Konfession anerkennen würde? Man redet heute von Identitätskrisen, in denen sich im Zug der geistigen und geistlichen Wandlungen auch viele konfessionsgebundene Kirchen befinden. Vielleicht müßte auch die lutherische Kirche in einigen ihrer Teile mit einer derartigen Identitätskrise rechnen. Der Schritt der römisch-katholischen Kirche könnte für die evangelisch-lutherische Kirche ein Test dafür werden, wie weit sie selber dazu steht, daß in der Augsburgischen Konfession wie in den anderen lutherischen Bekenntnisschriften nicht eine Partikularkirche, sondern die una sancta ecclesia gesprochen hat, wie weit sie sich also auch in Zukunft eben nicht nur als „protestantisch", sondern als „katholisch" im ursprünglichen Sinne versteht. Ich meine, sie sollte dieser Identitätsfrage standhalten und ihr nicht ausweichen.

3. Schon durch das Vorausgegangene ist deutlich geworden, daß im Lauf der Geschichte auch die Position der Augsburgischen Konfession selber seit ihrer Verlesung 1530 sich gewandelt hat. Ihr Rang ist nicht geringer geworden. Als „Verwandte der Augsburgischen Konfession" wurden 1648 die von Calvin herkommenden reformierten Kirchen in den westfälischen Religionsfrieden einbezogen. Auch in vielen unierten Kirchen Deutschlands spielt die Augsburgische Konfession als Bekenntnisdokument eine wichtige Rolle. Wenn 1980 nicht nur das 450jährige Jubiläum der Augsburgischen Konfession, sondern auch die 400-Jahrfeier des Konkordienbuches, dieser Zusammenfassung aller lutherischen Bekenntnisschriften begangen wird, so ist festzuhalten, daß auch dieses für die Gemeinschaft der lutherischen Kirchen wichtige Dokument mit allen seinen Beiträgen einfach „den rechten Verstand der Augsburgischen Konfession" zum Ausdruck bringen will. Daraus

folgt nun aber auch, daß man bei einer Stellungnahme zur Augsburgischen Konfession von den anderen Bekenntnisschriften, wie der Apologie der Augsburgischen Konfession oder dem Großen und Kleinen Katechismus Martin Luthers nicht absehen kann. Wenn die Augsburgische Konfession um des 1530 noch zu erhoffenden Friedens willen die Auseinandersetzung um das Papsttum vermieden hat, so hat Luther selbst dies in den auch den Bekenntnisschriften zuzurechnenden „Schmalkaldischen Artikeln" von 1537 kräftig nachgeholt. So wird von uns ein diesbezügliches Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche gewiß unter vorrangiger Bezugnahme auf die Augsburgische Konfession zu führen sein. Aber es müßte zugleich auch die Gesamtheit der lutherischen Bekenntnisschriften in den Blick genommen werden.

Damit aber stehen wir nun vor dem Hauptproblem. Mit den lutherischen Bekenntnisschriften hat es eine eigene Bewandtnis. So sehr sie – und zwar neben dem Kleinen Katechismus vornehmlich wieder die Augsburgische Konfession – die Lehre, Frömmigkeit und Gestalt der lutherischen Kirche bestimmen, so wenig wollen sie letztlich ihre Autorität von sich selber her beziehen. Sie wollen nichts anderes sein als eine Auslegung der Heiligen Schrift, gewiß nicht eines einzelnen Theologen, sondern – auch wenn ein einzelner sie geschrieben hat – eine Auslegung durch die Kirche Jesu Christi selbst. Sie sind kein Codex juris canonici der evangelisch-lutherischen Kirche und wollen nicht als kirchliches Gesetz verstanden werden. Sie sind vielmehr offen zur Hl. Schrift hin und setzen sich ihrem Urteil aus. Die Verwerfungen, die sie ausgesprochen haben, müßten heute auch unter dem Gesichtspunkt durchgeprüft werden, wie die Hl. Schrift unser Verhältnis zueinander heute bestimmt. Ihre Gültigkeit und Verbindlichkeit ist also eine abgeleitete, von der Hl. Schrift hergenommene und auf sie bezogene Autorität. Unter solchen Gesichtspunkten wäre jedenfalls das Gespräch über die Augsburgische Konfession von uns her zu führen. Daß damit die Bekenntnisschriften – auch die Augsburgische Konfession – für die lutherische Kirche selber zum stärksten Bußruf werden, eine Aufforderung zur Umkehr in die Hl. Schrift hinein, muß hier deutlich ausgesprochen werden. Kommen wir doch ehrlicherweise nicht um die Feststellung herum, daß die Augsburgische Konfession in manchem ihrer Abschnitte heute fast eher zur Frage an die Kirche wird, die sich nach ihr nennt, als zu einer Polemik gegen die damalige römisch-katholische Kirche. Daß z. B. die Messe, d. i. der eucharistische Gottesdienst, „ohne Ruhm zu reden, bei uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird denn bei den Widersachern", wie es in Artikel XXIV der Augsburgischen Konfession heißt, läßt sich heute nicht

behaupten. Jedenfalls wäre mit der Frage nach der Anerkennung der Augsburgischen Konfession durch die römisch-katholische Kirche eine Frage nach der Auslegung der Hl. Schrift für uns alle gestellt, d. h. ob und wie wir uns gemeinsam auf dem Boden der Schrift finden können. Diese Frage, so scheint mir, ist im Augenblick wichtiger und vordringlicher als alle voreiligen Fragen nach organisatorischen Möglichkeiten oder strukturellen Folgerungen im Falle des erwähnten Schrittes der römisch-katholischen Kirche. Diese Frage ist die letzte Schwierigkeit, aber auch die große Verheißung des ganzen Unternehmens; denn solchem Suchen hat doch wohl Gott im besonderen den Beistand seines Heiligen Geistes versprochen.

Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?*

von Vinzenz Pfnür

Für viele noch unbemerkt ist offensichtlich in den letzten fünf Jahren eine neue Phase des ökumenischen Dialogs angebrochen. Seit 1970 veröffentlichten – teilweise gleichzeitig und unabhängig voneinander – mehr als zehn verschiedene interkonfessionell zusammengesetzte Theologengruppen wichtige gemeinsame Erklärungen zu den bisher kaum lösbar scheinenden Kontroversfragen von Eucharistie und Amt[1], – ein Phänomen, das es bisher nicht gegeben hat.

Es würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen, die verschiedenen Dokumente im einzelnen zu würdigen. Besonders erwähnt seien jedoch die von der *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* gewonnenen und wegen ihrer universalen Dimension übergreifenden Konsensusergebnisse »Die Taufe«, »Die Eucharistie«, »Das Amt« (Accra 1974)[2]. »Sie enthalten die Perspektiven, die den durch lokale Bedingtheiten begrenzten Blick hinauslenken auf die Gemeinschaft der Kirchen in aller Welt[3].«

Der katholisch-lutherische Dialog

Im katholisch-lutherischen Dialog kommt dem Dialog in den USA und dem auf Weltebene eine besondere Bedeutung zu.

Als Schrittmacher des katholisch-evangelischen Dialoges hat sich die von der katholischen Nordamerikanischen Bischofskonferenz und vom USA-Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes beauftragte katholisch-lutherische Arbeitsgruppe erwiesen[4]. Bereits 1965 veröffentlichte sie die gemeinsame Erklärung über »Die Stellung des Nizänischen

* Dieser Beitrag wurde zuerst veröffentlicht in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" 4, 1975, 298–307; 5, 1976, 374–381. 477–478. Vgl. Theology Digest 24, 1976, 65–70.

[1] Vgl. zu den einzelnen Gruppen: Kirche und Amt. Neuere Literatur zur ökumenischen Diskussion um die Amtsfrage. Zusammengestellt von V. Pfnür, Münster 1975 (Beiheft 1 zu Catholica), S. 24–32.

[2] Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hrsg. von G. Müller-Fahrenholz. Korntal 1975 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 27), S. 94–136; als Sonderdruck: Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt. Hrsg. von G. Müller-Fahrenholz. Frankfurt, 1976.

[3] Ebd., S. 139.

[4] Vgl. Lutherans and Catholics in Dialogue I–V. Washington/New York 1965 bis 1974; vgl. H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Frankfurt 1973.

Glaubensbekenntnisses als Dogma der Kirche«. 1967 wurde der dritte Band der Reihe »Lutherans and Catholics in Dialogue« mit den Referaten und Stellungnahmen zum Thema »Die Eucharistie als Opfer« herausgegeben. 1970 publizierte die Gruppe das erste gemeinsame katholisch-evangelische Dokument zur Amtsfrage »Eucharist and Ministry«. Auch bezüglich der für den katholisch-evangelischen Dialog so schwierigen Frage des päpstlichen Primates hat die USA-Dialoggruppe mit der im März 1974 veröffentlichten Erklärung »Amt und universale Kirche« die Führung übernommen. Den im ökumenischen Dialog durchaus noch nicht selbstverständlichen Ton möge ein Zitat verdeutlichen: »Doch trotz dieser Unterschiede und noch zu untersuchender Fragen ist es jetzt angemessen, im Lichte der Übereinstimmung, die wir erreichen konnten, darum zu bitten, daß unsere betreffenden Kirchen konkrete Schritte auf Versöhnung hin unternehmen. Darum fragen wir die lutherischen Kirchen,

- ob sie bereit sind, mit uns zu bekräftigen, daß der päpstliche Primat, erneuert im Lichte des Evangeliums, kein Hindernis für Versöhnung zu sein braucht;
- ob sie in der Lage sind, nicht nur die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Amtes im Dienst der römisch-katholischen Gemeinschaft anzuerkennen, sondern auch die Möglichkeit und Wünschbarkeit des päpstlichen Amtes, erneuert unter dem Evangelium und der christlichen Freiheit verpflichtet, in einer umfassenden Gemeinschaft, die die lutherischen Kirchen mit einschließen würde;
- ob sie willens sind, in Gespräche hinsichtlich der konkreten Implikationen eines solchen Primats für sie einzutreten.

In gleicher Weise fragen wir die römisch-katholische Kirche,

- ob sie nicht im Lichte unserer Ergebnisse in ihren ökumenischen Anliegen dem Problem der Versöhnung mit den lutherischen Kirchen besonderen Vorrang geben sollte;
- ob sie willens ist, Gespräche über mögliche Strukturen für eine Versöhnung zu eröffnen, die die legitimen Traditionen der lutherischen Gemeinschaften schützen und deren geistliches Erbe achten würden;
- ob sie bereit ist, die Möglichkeit einer Versöhnung ins Auge zu fassen, die die eigene Leitung der lutherischen Kirchen innerhalb einer weltweiten Gemeinschaft anerkennen würde;
- ob sie, in der Erwartung einer voraussehbaren Versöhnung bereit ist, die in unserem Dialog vertretenen lutherischen Kirchen als Schwesterkirchen anzuerkennen, die bereits das Recht auf ein bestimmtes Maß kirchlicher Gemeinschaft besitzen[5].«

[5] H. Stirnimann/L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst. Frankfurt 1975, S. 109f.

Ebenfalls 1965 wurde vom Lutherischen Weltbund und vom vatikanischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen eine »Gemeinsame Arbeitsgruppe« auf *Weltebene* gebildet. Diese schlug die Bildung einer Studienkommission vor, die dann von 1967–1971 zu fünf Sitzungen zusammenkam. Der auf der Sitzung 1971 in Malta erarbeitete Abschlußbericht »Das Evangelium und die Kirche«, der sogenannte »Malta-Bericht«, wurde am 9. Februar 1972 mit einem Vorwort von A. Appel, dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, und von Johannes Kardinal Willebrands, dem Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, veröffentlicht[6].

Für die Fortführung des Dialogs legten sich zwei Aufgaben nahe: 1. Die Frage der Rezeption des erreichten Konsenses; 2. Die Frage der »Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt« (Malta-Bericht Nr. 73). Die 1973 neu konstituierte internationale lutherisch-katholische Arbeitsgruppe[7] berief auf ihrer zweiten Sitzung in Rom (Januar 1974) zur intensiveren Bearbeitung dieser Fragenkomplexe zwei Unterkommissionen. Die Amtsfrage selbst wurde spezifiziert auf die Frage des Bischofsamtes: Als Tendenz und Ergebnis wurde auf der zweiten Sitzung zu diesem Punkt u. a. festgehalten: »Für ein Weiterkommen in den lutherisch-katholischen Einheitsbemühungen scheint in der gegenwärtigen Situation die Frage nach dem Bischofsamt besondere Bedeutung zu gewinnen. Die Frage nach einer gemeinsamen Anerkennung der Versöhnung der Ämter und von daher die Frage nach Möglichkeiten eucharistischer Gemeinschaft laufen immer wieder auf die Frage nach dem Bischofsamt hinaus.«

Im Kontext der ökumenischen Dialogdokumente ergeben sich für den katholisch-lutherischen Dialog für die nächste Zeit zwei Aufgaben: 1. Die Festigung des bisher Erreichten und der Ausbau einer breiten, gemeinsamen Vertrauensbasis; 2. Die Konkretisierung der Diskussion über die Amtsfrage auf die Frage nach dem Bischofsamt im Hinblick auf konkrete Möglichkeiten der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft.

Im folgenden soll der erste Punkt etwas genauer entfaltet werden. Je mehr im katholisch-lutherischen Dialog eine begründete Hoffnung auf Wiederherstellung der Kommunion- und Kirchengemeinschaft erscheint, desto mehr stellt sich die Aufgabe, diese mögliche Gemeinschaft auf eine breite gemeinsame Basis zu stellen.

[6] H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, S. 143–174.

[7] Mitglieder: Katholische Seite: Bischof H. L. Martensen (kath. Vorsitzender), Kardinal H. Volk (ab 1976: Weihbischof P.-W. Scheele), J. F. Hotchkin, J. Hoffmann, St. Nagy (ab 1976: St. Napiorkowski), V. Pfnür, Ch. Moeller, B. Kloppenburg (ab 1976: H. Schütte, St. Schmidt SJ, P. Bläser). Lutherische Seite: G. A. Lindbeck (Lutherischer Vorsitzender), Landesbischof H. Dietzfelbinger, K. E. Skydsgaard (ab 1976: L. Thunberg), K. Hafenscher, B. Weber, P. Nasution, A. Appel (ab 1976: C. Mau), P. Højen (ab 1976: D. Martensen), V. Vajta, H. Meyer.

Die Frage der Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche.

Als konkreter Schritt zum Aufbau gegenseitigen Vertrauens und der Vertiefung der gemeinsamen theologischen Basis wurde vor der internationalen lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe im Januar 1974 in Rom vorgeschlagen, das Augsburgische Bekenntnis als Zeugnis kirchlichen Glaubens durch die katholische Kirche anzuerkennen[8]. Die Ökumenische Bistumskommission Münster griff auf ihrer Sitzung vom 19. Juni 1974 diese Frage wieder auf und regte an, »die Deutsche Bischofskonferenz möge die Möglichkeit einer Anerkennung der Confessio Augustana von seiten der katholischen Kirche prüfen. Mit einer derartigen Anerkennung soll erstens die Augsburgische Konfession in ihrer historischen und gegenwärtigen Bedeutung als Ausdruck evangelisch-lutherischen Glaubens ernst genommen und gleichzeitig ein katholisches Bild des Luthertums abgebaut werden, das vor allem durch polemisch überspitzte reformatorische Äußerungen aus der bewegten Umbruchzeit von 1520/21 bestimmt ist, die in Sammlungen ketzerischer reformatorischer Sätze konserviert wurden, auch wenn sie in der Zwischenzeit in der Confessio Augustana bereits korrigiert waren. Zweitens soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß die Augsburgische Konfession keine kirchentrennenden Lehren vertritt und als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann.«

1. Die Anerkennung der Confessio Augustana als Ausdruck der Korrektur eines polemisch verzerrten Bildes der Reformation und als Schlüssel zu einer gemeinsamen katholisch-lutherischen Wertung der Reformation.

Da die evangelisch-lutherische Kirche auch in der Gegenwart auf den Bezugspunkt Reformation nicht verzichten kann, stellt sich für den katholisch-lutherischen Dialog die unabweisbare Frage nach einer gemeinsamen Wertung der Reformation. Für die katholische Seite würde die Anerkennung der Confessio Augustana zunächst eine längst fällige Korrektur eines bis in die Gegenwart vorherrschenden Bildes der Reformation bedeuten. Nicht untypisch für die katholische Sicht ist die Darstellung in dem katholischen Schulbuch zur Kirchengeschichte »Von Jesus bis heute[9]«: In den zwei Kapiteln, die sich mit der lutherischen Reform befassen (Kap. 21: Martin Luther, Kap. 22: Die Kirchenspaltung im Abendland – Kap. 23 und 24 handeln von

[8] Vgl. KNA, Ök. Inf. 1974, Nr. 6 (6. Febr.), S. 10f; Catholica 28, 1974, S. 126.

[9] W. Blasig/W. Bohusch, Von Jesus bis heute. 46 Kapitel aus der Geschichte des Christentums. München 1973.

Johannes Calvin und dem Konzil von Trient) wird ausführlich vom jungen Luther und auch von den »reformatorischen Hauptschriften« gehandelt, die Confessio Augustana aber wird auf den dreizehn Seiten mit keinem einzigen Wort erwähnt. Dabei sollen die erwähnten Kapitel als Bausteine thematischer Längsschnitte über »Probleme der Kirche von morgen« einen Beitrag leisten zu den Themen: »Einheit der Kirche – wie wird sie möglich?«, »Kirchen der Reformation – wohin geht ihr Weg?«, »Was glauben die anderen?« Ist schon die Reduzierung der Reformation auf den frühen Luther eine unzulässige Verengung, so ist der hier unterstellte Schluß vom frühen Luther auf die »Kirchen der Reformation« oder den »Glauben der anderen« ein ökumenisch nicht hinnehmbarer Kurzschluß. Eine ähnlich verhängnisvolle Verzerrung ist im Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre fünf bis zehn vorprogrammiert. Das im achten Schuljahr vorgesehene Themenfeld »Katholische Kirche und Kirchen der Reformation« wird untergliedert in die möglichen Einzelthemen: »1. Katharer, Ketzer: Die reine Kirche; 2. Ablässe, Reliquien und Wort Gottes; 3. Luther und die römische Kirche; 4. Erneuerte oder neue Kirche.«

So sehr in den letzten fünfzig Jahren, nicht zuletzt durch die Arbeiten von Joseph Lortz, das katholische Lutherbild im Vergleich zur Sicht von Denifle und Grisar sich positiv gewandelt hat, so wird doch noch immer trotz aller ökumenischer Aufgeschlossenheit in den Darstellungen und Abhandlungen zur Reformationsgeschichte fast selbstverständlich die schon von Johannes Cochläus vertretene These übernommen, der Maßstab des Reformatorischen sei aus den frühen reformatorischen Schriften Luthers und Melanchthons zu gewinnen und die grundlegende evangelische Bekenntnisschrift, die Confessio Augustana, sei demgegenüber „kein voller Ausdruck der protestantischen Auffassung".

Eine solche Sicht ist jedoch die Verkehrung des sich dem unvoreingenommenen Betrachter ergebenden Sachverhaltes. Sinn und Ziel der Confessio Augustana ist es ja gerade, den Maßstab des Lutherisch-Reformatorischen zu setzen: In den zwanziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts wurde Luther zum Aushängeschild einer breiten Bewegung, in der die verschiedensten und meist in irgendeiner Konfliktsituation mit dem Klerus stehenden Gruppen (Humanisten, Ritter, Bauern, Handwerker, Reichsstädte, Fürsten) sich als Anhänger der neuen Lehre verstanden. Neben dieser Verquickung des reformatorischen Anliegens Luthers mit den sozio-politischen Interessen der einzelnen Gruppen wurde das theologische Spektrum der Anhänger der neuen Lehre immer breiter (Karlstadt, Müntzer, Schwärmer, Täufer,

Zwingli, Agricola). Schließlich konnte es nach Konstituierung der ersten reformatorischen Gemeinden nicht mehr genügen, gegen einzelne Punkte zu polemisieren, nun mußte umgekehrt das wesentlich Christliche in reformatorischer Sicht dargelegt werden. Auf diesem Hintergrund der zwanziger Jahre ist die Confessio Augustana zu sehen. In Abgrenzung gegenüber der breiten reformatorischen Bewegung und in der positiven Darlegung „der Summa der Lehre, welche in unseren Kirchen zu rechtem christlichen Unterricht und Trost der Gewissen, auch zu Besserung der Gläubigen gepredigt und gelehret ist" (Confessio Augustana, Beschluß des erstern Teils), wird in der Confessio Augustana der Maßstab des Evangelisch-Lutherischen gesetzt. Diese Funktion sowie das literarische Genus eines offiziellen, von den maßgeblichen Repräsentanten unterschriebenen Bekenntnisses hebt die Confessio Augustana heraus aus der Vielzahl der reformatorischen Flugschriften und polemischen Gelegenheitsschriften.

Dieser von der Sache her gegebene Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses wurde von *Cochläus* beiseite geschoben mit der Behauptung, Melanchthon meine das Bekenntnis gar nicht ernst und inszeniere damit nur ein ganz hinterhältiges teuflisches Täuschungsmanöver[10]. Cochläus konnte diese These jedoch schon 1530 nur dadurch aufrechterhalten, daß er der Confessio Augustana nur Äußerungen Luthers und Melanchthons aus den frühen zwanziger Jahren entgegenstellte und etwa Melanchthons Kolosserbriefkommentar von 1527 mit Schweigen überging, obwohl dieser 1529 bereits in dritter Auflage erschien und von Melanchthon den Theologie-Studenten anstelle der Loci von 1521, in denen noch vieles zu roh sei, zur Lektüre empfohlen wurde[11]. Aus unserer heutigen Sicht, in der wir die gesamte weitere Entwicklung der Theologie Melanchthons überblicken und in Rechnung stellen können, läßt sich die These von Cochläus nicht mehr halten. In den von Cochläus aufgeführten Punkten der Bewertung der altkirchlichen Christologie und der Konzilien der alten Kirche, der Frage der Willensfreiheit, der Notwendigkeit der Buße, der Bedeutung der guten Werke und der Unterschneidung zwischen Erbsünde – Tatsünde, Todsünde bezieht die Confessio Augustana unzweifelbar im Unterschied zu Melanchthons Aussagen von 1520/21 eine modifizierte bzw. korrigierte Position. Doch ist diese nicht vorgetäuscht, wie Cochläus behauptet, sondern vielmehr Ausdruck der theologischen Überzeugung Melanchthons, wie sie bereits im Kolosserbriefkommen-

[10] Vgl. V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535. Wiesbaden 1970, S. 285–292, 302.

[11] Ebd., S. 311, 118.

tar von 1527 sich anzeigt und etwa in den späten Loci von 1559 noch pointierter vertreten wird.

J. Lortz sieht in der »»Confessio Augustana« Melanchthons, des Humanisten«, einen »Einbruch dieses Bagatellisierens [des Dogmatischen] und Relativierens [des Christlichen] in das lutherische Christentum«. Diese ungeheure Behauptung sucht Lortz zu begründen mit dem Hinweis: »Wichtigste Unterscheidungslehren, wesentliche Abweichungen der neuen Lehre von der alten waren gar nicht behandelt. Die Unfreiheit des Willens war ebenso übergangen wie die grundsätzliche Bestreitung des päpstlichen Primates, »die Gewalt« der Bischöfe aber sollte beibehalten werden, wenn sie das Evangelium richtig verkündigen lassen[12].« Was die Frage der *Willensfreiheit* betrifft, so war der Ausgangspunkt der reformatorischen Lehre vom unfreien Willen der Kampf gegen die von Gabriel Biel vertretene Position, der Mensch sei aus eigener Kraft ohne die Gnade Gottes fähig und frei, Gott über alles zu lieben und so das Gesetz Gottes der Sache nach zu erfüllen. In den Jahren 1520/21 wird dieses theologische Anliegen überspitzt in einen philosophischen Determinismus (Alles geschieht mit Notwendigkeit) und in die Behauptung: Gott ist die Ursache des Bösen. Die weitere Entwicklung führt wieder zu einer Rückbesinnung auf das eigentliche theologische Anliegen der Lehre vom unfreien Willen und zu einer Ausscheidung der Überspitzungen von 1520/21 als nicht zur Sache gehörig. Im Zuge dieser Entwicklung wird, insbesondere von Melanchthon, der Rekurs auf den verborgenen Willen Gottes, durch den Luther in »De servo arbitrio« bestimmte Schriftaussagen relativierte, abgewiesen. Einzig verbindliche Größe sei die Offenbarung und die im geoffenbarten Wort gegebene universale Verheißung des Heiles, die es anzunehmen und zu bewahren gelte[13]. Während Luther im Anschluß an Melanchthons Loci von 1521 sich noch 1525 auf den Philosophen Laurentius Valla beruft, hat Melanchthon schon 1522 die Bezugnahme auf Valla fallen gelassen. Später lehnt Melanchthon die Auffassung Vallas entschieden ab und betont immer wieder, daß wir in der Frage nach dem Willen Gottes nicht »außerhalb des Wortes und ohne das Wort« urteilen dürfen[14]. Während Luther in der Polemik gegen die Papisten das »salvos fieri« (σωθῆναι) von 1Tim 2,4 absichtlich mit »genesen« bzw. »gesund werden« übersetzt – die von Luther ab 1530 verwendete Kompromißübersetzung »welcher will, daß allen Menschen geholfen wird« ist bis heute noch nicht revidiert –, wird diese Stelle

[12] J. Lortz, Die Reformation in Deutschland. Freiburg ³1948, II, S. 53; vgl. H. Tüchle, Reformation und Gegenreformation. Einsiedeln 1965 (Geschichte der Kirche III), S. 80.
[13] V. Pfnür, a.a.O., S. 136.
[14] Ebd., S. 133.

für Melanchthon in der von der Exegese allgemein bestätigten Übersetzung: Gott »will, daß alle Menschen gerettet werden« zum Beleg für den allgemeinen Heilswillen Gottes[15]. Auf diesem Hintergrund sind die Artikel XVIII und XIX der Confessio Augustana zu beurteilen. Zu behaupten, die Unfreiheit des Willens sei übergangen, beruht auf einer Verkennung des theologischen Anliegens der Lehre vom unfreien Willen. Confessio Augustana XVIII heißt es: »Ohn Gnad, Hilfe und Wirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu furchten, oder zu glauben, oder die angeborene böse Lüste aus dem Herzen zu werfen[16].« – Auch wird das Christliche nicht relativiert, sondern gerade umgekehrt kommt Melanchthon zu der Korrektur seiner Auffassung durch das Ernstnehmen der Schrift und der Offenbarung. Dies sollte bei der Bewertung Melanchthons das entscheidende Kriterium sein und nicht der Vorwurf, er habe »die rauhen Knoten und inneren Widersprüche, dafür aber auch das Unverwüstliche an Luthers Aussprüchen, das ungebunden Wachsende, das Nicht-Lehrhafte, kurz das Urtümliche angetastet[17].« – Das Votum Melanchtons für die Beibehaltung der *»Gewalt« der Bischöfe* entspringt nicht humanistischer Relativierungstendenz, sondern umgekehrt der Sorge Melanchthons, »daß an die Nachfahren die reine Lehre des Evangeliums weitergegeben wird; denn dies fordert man in erster Linie von diesem Stand«, wie Melanchthon auch nach dem Scheitern der Einigungsverhandlungen von 1530 schreibt[18]. Zudem ist diese Frage auf dem Hintergrund der etwa in den fränkischen Gutachten für den Reichstag zu Augsburg ihren Niederschlag findenden Diskussionen zu sehen, ob der weltlichen Obrigkeit zustehe, »das euangelion zu regiern«, was zum Beispiel der lutherisch gesinnte Pfarrer von Blaufelden Georg Amerbacher »als greuliche Sund« ablehnt[19]. Auch »Melanchthon glaubte das Geschick der Kirche auf die Dauer bei den Bischöfen besser als bei den Fürsten aufgehoben zu sehen[20].«

Die vielzitierte *»Leisetreterei«* Melanchthons ist weniger ein sachliches Argument als vielmehr Indiz der weitverbreiteten Verzerrung des Melanchthonbildes. Die hier im Hintergrund stehende Äußerung Luthers vom 15. Mai 1530 lautet: »Ich habe Magister Philipps Apologie überlesen, die gefällt mir sehr gut und ich weiß nichts daran zu verbessern noch zu ändern. Es würde sich auch nicht schicken, denn so

[15] Ebd., S. 132f.
[16] BS (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche) 73.
[17] J. Lortz, a.a.O., II, S. 53.
[18] CR (Corpus Reformatorum) 2, 433; vgl. Pfnür, a.a.O., S. 21–27.
[19] Schmidt-Schornbaum, Die fränkischen Bekenntnisse. München 1930, S. 528.
[20] F. W. Kantzenbach, Die Reformation in Deutschland und Europa. Gütersloh 1965, S. 19.

sanft und leise kann ich nicht treten. Christus unser Herr helfe, daß sie viel und große Frucht schaffe, wie wir hoffen und bitten. Amen[21].«
Im Zusammenhang gelesen ist diese Äußerung insgesamt positiv[22], und das Wort von dem Sanft- und Leisetreten bezieht sich im Kontext gleichzeitiger Äußerungen nicht so sehr auf den Inhalt als vielmehr auf die Form[23].
Sachlich bedeutsamer ist die kurz nach Übergabe der Confessio Augustana in einem Brief Luthers ausgesprochene[24] und den Ausgaben der Confessio Augustana ab 1531 vorangestellte Wertung: »Ich habe von Deinen Zeugnissen im Angesicht der Könige gesprochen und wurde nicht zuschanden.«
Umgekehrt ist die seit dem neunzehnten Jahrhundert praktizierte Methode, die Confessio Augustana am frühen Luther zu messen, nicht zu begründen: 1. Aus dem Selbstverständnis der Schriften des frühen Luther ergibt sich kein der Confessio Augustana vergleichbarer Anspruch. 2. Wollte man den Inhalt von Luthers Turmerlebnis zum Kriterium des Lutherisch-Reformatorischen machen, dann wäre die Einheit des Luthertums gefährdet, weil es gegenwärtig unter den Lutherforschern keine Einigung über den Zeitpunkt und damit über den Inhalt des sogenannten Turmerlebnisses gibt: Was für die einen noch typisch katholisch ist, ist für die anderen schon wesentlich reformatorisch. 3. Auch vom Anlaß des Reformationsfestes ist kein Kriterium des Reformatorischen zu gewinnen, wie die neueren Forschungsergebnisse zur Frage von Luthers Thesenanschlag zeigen. 4. Will man aus der Zeit bis 1522 den Maßstab des Reformatorischen ableiten[25], dann muß man auch die extrem überspitzte Position Luthers dieser Zeit, etwa seinen philosophischen Determinismus (vgl. Assertio, 1520: »Alles geschieht nach absoluter Notwendigkeit. Dies wollte auch der Dichter . . .«. WA 7, 146, 7ff) oder seinen »Sündenpessimismus« (ebd.: »Auch die schlechten Werke wirkt Gott in den Gottlosen«. WA 7, 144, S. 33f) in Kauf nehmen, was aber wiederum die lutherische Identität gefährden würde.
Unter diesem Gesichtspunkt wäre die Anerkennung der Confessio

[21] WA Br 5, 319, 5–9.
[22] Vgl. den Antwortbrief des sächsischen Kurfürsten vom 22. Mai: »Und dieweil wir auß ewerm schrieben vorstanden haben, das euch die artigkell, dauon allhie auff diesem reichstag gehandelt werden soll, so M. Philippus Melanchthon auff ewer vorigs bedencken zu samen gezogen, gefallen« (ARG 53, 1962, S. 193; vgl. ebd. S. 194).
[23] Vgl. WA 30 II 68, 6–69, 1; WA Tr 3, 460, S. 39f: »Res et verba Philippus, verba sine re Erasmus, res sine verbis Lutherus . . .«.
[24] Vgl. Luther am 6. Juli 1530 an Cordatus: »Impletur illud: »Loquebar de testimoniis tuis in conspectu regum« . . .« (WA Br 5, 442, 14).
[25] Vgl. O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung. Mainz 1967, S. 18f.

Augustana durch die katholische Kirche zugleich ein Hinweis auf ein bislang vernachlässigtes Methodenproblem.
Für die katholische Seite ergibt sich mit der Anerkennung der Confessio Augustana eine weitgehende inhaltliche Korrektur des Bildes des Luthertums. Bis in die Gegenwart gründet das katholische Bild des Luthertums eindeutig in der Phase der reformatorischen Bewegung, zeitlich etwa in der Zeit von 1520–1525. Dabei spielen zwei Faktoren eine wichtige Rolle. Einmal die polemisch überspitzten Äußerungen Luthers und anderer Reformatoren in dieser Zeit, die systematisch in einer Reihe von Katalogen ketzerischer reformatorischer Sätze gesammelt wurden[26] und auch für das Konzil von Trient den Ausgangspunkt zum Verständnis der Reformation bildeten[27], obwohl in der Zwischenzeit in der Confessio Augustana diese überspitzte reformatorische Position weitgehend revidiert wurde. Diese im Bekenntnis revidierte reformatorische Position ging nicht mehr in das katholische Bild der Reformation ein. Zum anderen bilden die Erfahrungen der katholischen Luthergegner mit den Auswirkungen der neuen Lehre in den einzelnen Städten und Orten einen nicht zu unterschätzenden und bisher zu wenig beachteten Faktor für das katholische Verständnis der Reformation. Wer einen Bilder- und Klostersturm miterlebte, wer im Namen der neuen Lehre auf der Kanzel mit Steinen beworfen, vom Pöbel gejagt und vom Magistrat schikaniert und aus der Stadt vertrieben wurde – Erfahrungen, die viele katholische Luthergegner machen mußten –, liest die reformatorischen Schriften unter einem anderen Verstehenshorizont als der Lutherforscher in seinem Studierzimmer. So schreibt etwa Johannes Mensing: »Lieber Philipp, diese frommen Lehrer erschrecken uns nicht, denn sie sind unverdächtig. Ihr aber habt es mit unzähligen Irrsalen, Aufruhr und falscher Lehr dahin gebracht, daß man euch nicht glaubt, wenn euch zuweilen auch ein wahrhaftiges Wort entfährt.« »Und um die Wahrheit zu sagen, das ist die Ursache, daß wir ihnen, wie gesagt, so übel vertrauen, wenn sie etwas reden, das sonst vielleicht zu leiden und seine gute Deutung haben könnte, wie wir auch viele Worte der heiligen Lehrer zum besten deuten[28].«
Als Konsequenz der Anerkennung der Confessio Augustana ergäbe sich für die katholische Seite, daß nicht mehr vereinzelte, polemisch überspitzte reformatorische Äußerungen aus der bewegten Umbruchszeit, sondern der im bisherigen katholischen Bild der Reformation kaum zum Tragen kommende positive Beitrag zum Aufbau der luthe-

[26] Vgl. die Zusammenstellung bei Pfnür, a.a.O., S. 226f Anm. 54.
[27] DS (Denzinger-Schönmetzer) 1556 ist z. B. im Anschluß an Ecks Vierhundertundvier Artikel, Art. 86, formuliert. Vgl. Pfnür, a.a.O., S. 115, 117.
[28] Vgl. Pfnür, a.a.O., S. 328f.

rischen Gemeinden im Vordergrund stehen. Als Stichpunkte wären hier zu nennen: Bekenntnis, Kirchenordnung, Katechismus, Liturgie in der Landessprache, Predigt, Kirchenlied u. a. Mit Recht schreibt J. Ratzinger: »Gemeinhin wird die Realität Kirche als das eigentlich Trennende angesehen, und in mancher Hinsicht ist sie es auch. Aber man darf nicht vergessen, daß nicht nur die römisch-katholische Kirche und die verschiedenen Kirchen des Ostens katholische Kirche im Sinn der Kirche der ersten Jahrhunderte sein wollen, sondern daß auch die Reformationskirchen, speziell diejenige des Augsburgischen Bekenntnisses, die wirkliche, die ursprüngliche Katholizität gesucht haben und suchen. Das hat zur Folge, daß trotz der Differenz der theologischen Interpretationen und der geschichtlichen Ausgangspunkte im Innern der einzelnen Konfessionen ein überraschend ähnliches Leben besteht, positiv und negativ. Gegen alle Spaltungen hat sich der wesentliche christliche Inhalt immer wieder überraschend einig als derselbe durchgesetzt, so wie die Menschlichkeit der Menschen unter verschiedenen Vorzeichen immer wieder recht ähnlich sich äußert[29].«

2. Die Confessio Augustana als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens.

Mit einer Anerkennung der Confessio Augustana (CA) durch die katholische Kirche soll »zweitens zum Ausdruck gebracht werden, daß die Augsburgische Konfession keine kirchentrennenden Lehren vertritt und als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann«. Dies soll anhand der wichtigsten Lehraussagen der CA kurz angezeigt werden.

Die CA gliedert sich in zwei Teile: 1. die »Artikel des Glaubens und der Lehre«, eingeordnet in einen heilsgeschichtlichen, christologisch akzentuierten Aufriß (Art. I–XVII) mit dem einzelne Fragen näher erläuternden Nachtrag (Art. XVIII–XXI), 2. die »Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Mißbräuche, so geändert seind« (Art. XXII bis XXVIII).

Trinitarisches und christologisches Bekenntnis

»Die Kirchen lehren in großem Konsens bei uns: Das Dekret des Konzils von Nizäa über die Einheit der Wesenheit und die drei Personen ist wahr und unzweifelhaft zu glauben« (CA I). Des weiteren legt die CA die Aussage von der einen Wesenheit und den drei Personen in Gott im Anschluß an die Lehrtradition der morgen- und abendländischen Kirche aus und verwirft alle alten und zeitgenössischen »Ketzereien,

[29] J. Ratzinger, Was eint und was trennt die Konfessionen? In: Int. kath. Zeitschrift „Communio" 1, 1972, S. 176. Vgl. ders., Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Bausteine 65, Epiphanias 1977, S. 6–14.

so diesem Artikel zuwider seind«. In das christologische Bekenntnis »lauts des Symboli Apostolorum« fügt CA III die im Anschluß an das Konzil von Chalkedon und die *Bulla unionis Coptorum* des Konzils von Florenz (1442) formulierte Lehre von den zwei Naturen in Christus ein[30].

Die Bedeutung, die die CA dem Apostolischen Symbolum und dem Konzil von Nizäa beimißt, wird deutlich auf dem Hintergrund der Entwicklungslinie, die durch folgende Äußerungen Melanchthons skizziert werden kann: »Von dem, was über die Schrift hinaus weitergegeben wird, weiß man nicht, ob es aus dem Geiste Gottes oder aus dem Lügengeist hervorgeht« (1521) – »Von jenen« [den alten Schriftstellern] ist ohne sichere und offenbare Schriftzeugnisse nicht abzuweichen« (1528) – »Auslegungen und Urteil sollen übereinstimmen mit dem Fundament, nämlich mit Gesetz, Evangelium und den Symbola. Diese Norm zu wissen und zu befolgen, ist notwendig nach dem Wort: Wenn einer ein anderes Evangelium lehrt, sei er verflucht« (1556)[31]. Die CA markiert eine Situation, in der im Gefolge der innerreformatorischen Auseinandersetzungen um Kindertaufe, Abendmahl und Trinität das Verhältnis von Schrift und Tradition differenzierter gesehen wurde als zu Beginn der zwanziger Jahre[32].

Erbsünde, Rechtfertigung

Entscheidend für das Verständnis der Rechtfertigungslehre der CA ist die genaue Beachtung der abgelehnten Gegenposition. In Art. XVIII der Ausgabe von 1531 der CA verwerfen die *ecclesiae* »die Pelagianer und anderen, die lehren, daß wir ohne den Hl. Geist allein durch die Kräfte der Natur Gott über alles lieben und die Gebote Gottes der Substanz der Akte nach erfüllen können«. Die Gnade füge nur den Aspekt des Verdienstes hinzu[33]. Mit dieser seit Luthers Römerbriefvorlesung durchgehend abgelehnten Position ist die »siebenmal verruchte Theologie der Neueren«, vor allem Gabriel Biel († 1495) und die durch ihn vermittelte Tradition angezielt[34].

[30] Vgl. Pfnür, a.a.O., S. 101f, 90.

[31] St. A. (Melanchthons Werke in Auswahl. Hrsg. von R. Stupperich) II 57, 18ff; St. A. I 281, 28f; CR XV 1008.

[32] Vgl. Pfnür, a.a.O., S. 14–20; S. Wiedenhofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon. Bern, Frankfurt/Main, München 1976.

[33] FU [Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg, Hrsg. von K. E. Förstemann] II, S. 488, 534f; Ap [Melanchthon, Apologia Confessionis Augustanae. 1531 – Bekenntnisschrift] XVIII, 10.

[34] WA 8, 55, 1f; Vgl. Pfnür, a.a.O., S. 64–84; E. Iserloh, Luther und die Reformation. Aschaffenburg 1974, S. 28–43. 88ff. Ob Luther oder Melanchthon der Theologie Biels insgesamt gerecht werden, kann hier offenbleiben.

Gegenüber diesen scholastischen Lehrern, die »die Erbsünde aushöhlen«, »der menschlichen Natur unversehrte Kräfte zubilligen« (Apologie [Ap] II, 7f) und »die Natur fromm machen durch naturlich Kräft« (CA II, 3) lehren die *ecclesiae* nach CA II, 1, »daß nach Adams Fall alle Menschen, so naturlich geborn werden, in Sunden empfangen und geborn werden, das ist, daß sie alle von Mutterleib an voll boser Lust und Neigung seind und kein wahre Gottesfurccht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können«. Gegen Zwingli, der in der Erbsünde nur eine Krankheit, keine Sündenschuld gegeben sieht, betont CA II, daß die Erbsünde »wahrhaftiglich Sund sei und verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geborn werden«. Luthers Redeweise von der nach der Taufe bleibenden Sünde richtet sich gegen die Auffasung von Duns Scotus und Biel, daß »wenn der Akt der Sünde vorbei ist, nichts in der Seele zurückbleibt, was der Vergebung der Sünde im Wege steht ... außer der Strafverhaftung«. Die ohne diesen Hintergrund mißverständliche Formulierung Luthers war der katholischen Kontroverstheologie anstößig. Bei den Religionsgesprächen in Augsburg 1530 und Worms 1541 kam es in dieser Frage im Anschluß an die thomistische Auffassung zu einer Einigung: Das *materiale peccati* bleibt, das *formale peccati*, die Schuld, wird weggenommen durch die Taufe[35].

Die *Rechtfertigung* ist nach Luthers Auslegung des Glaubensbekenntnisses im Großen Katechismus und in der Schrift vom Abendmahl Christi (1528) dem Werk Christi und des Hl. Geistes zugeordnet. Christus hat »uns dem Vater versühnt«, »hat uns den Schatz erworben«. »Der Hl. Geisr ... lehrt uns diese uns erzeigte Wohltat Christi erkennen, hilft sie empfangen«, »macht uns teilhaftig dieses Schatzes. Deshalb ist Heiligen nichts anderes als uns zu Christus bringen, damit wir die durch Christus erworbenen Güter empfangen, zu denen wir durch uns selbst niemals gelangen könnten[36].« Diese Hinordnung der Rechtfertigung auf Christi Versöhnungstat und das Wirken des Geistes, das nach CA III der Herrschaft des erhöhten Herrn zugeordnet wird und in CA V–XIV als Wirken des Geistes in der Kirche durch Amt, Wort und Sakrament näher ausgelegt wird, zeigt sich in dem in CA III vorge-

[35] Vgl. Pfnür, a.a.O., S. 90, 187ff, 228ff, 254ff, 391ff; Iserloh, a.a.O., S. 90f; H. Immenkötter, Um die Einheit im Glauben. Münster 1973, S. 36f. Vgl. auch Ap II 35.

[36] WA 26, 506; BS 654. Für Luther ist der Begriff Heiligen nicht auf die »zweite Rechtfertigung« (vgl. Th. Beer, in: Int. Kath. Zeitschrift „Communio" 5, 1976, S. 190ff) eingeengt, wie diese Stelle aus Luthers Großem Katechismus und eine Reihe weiterer Stellen zeigen. (Vgl. WA 30 I, 91, 94; WA 30 II 505; WA 45, 614.) Auch Luther gibt im Großen Katechismus »Sola fides vere iustificat« wieder durch: »Denn fur Gott eigentlich der Glaube heilig machet«, vgl. Ap III. Vgl. Pfnür, a.a.O., S. 165f.

zeichneten heilsgeschichtlichen christologisch akzentuierten Aufriß der CA, in der Stellung von CA IV innerhalb dieses Aufrisses, wie auch in dem Verständnis von Rechtfertigung, die nach der CA »um Christi willen« und »durch Christus« geschieht und sowohl als »selig werden durch die Gnade unseres Herren Jesu Christi« (CA XXVI, 27) als auch als »empfangen der Verheißung des Geistes« (CA V, 3) beschrieben werden kann. Die »Gerechtigkeit, die vor Gott gilt«, wird gleichgesetzt mit der *iustitia spiritualis*, »der innerlichen geistlichen Gerechtigkeit« (CA XVIII; Na XVII). Nach Melanchthons Auslegung des Römer-Briefes (1529/30) »umfaßt die Schrift, wenn von Gnade die Rede ist, dies beides: Vergebung der Sünden und Gabe des Hl. Geistes ... Es irren also die, die disputieren, man könne in der Gnade sein und dennoch den Hl. Geist nicht haben[37].« Die in der Sündenvergebung um Christi willen und in der Gabe des Hl. Geistes sich verwirklichende Rechtfertigung beinhaltet 1. ein »Gerechtgemachtwerden« und »Neu-Geborenwerden durch den Hl. Geist«, das vor allem in Taufe und Absolution sich ereignet und dann in einer sittlichen Erneuerung sich auswirkt, und 2. ein »Gerechtgehaltenwerden« *(iustum reputari)*, das gilt, wie man nicht durch die Todsünde aus der Rechtfertigung fällt[38]. CA XII werden die verworfen, die »lehren, daß diejenigen, so einst fromm worden (semel iustificatos), nicht wieder fallen mugen«. Im Unterschied zu den von den katholischen Luthergegnern verurteilten Äußerungen Luthers und Melanchthons, daß der Getaufte sein Heil nur durch Aufgeben des Fiduzialglaubens gefährden könne, verliert man nach der Ap den Geist und den Glauben durch ein Nachlassen in der Liebe und ein Unterlassen der Werke[39]. Das Anliegen der recht verstandenen katholischen Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke lehnt Melanchthon nicht ab, sondern mißt den guten Werken, die nach der CA und Ap als »Frucht« des Glaubens hervorgehen, »Werke Christi« sind, »wegen des Willens Gottes« und »Gott zu Lob« geschehen sollen und müssen und notwendig sind, »daß der Glaube dadurch geübt werde, wachse und zunehme«, Bedeutung zu für die »Unterschiede in der Herrlichkeit der Heiligen[40].«

[37] CR XV, 459; vgl. Ap VII, 15: »Evangelium affert ... spiritum sanctum et iustitiam, qua coram Deo iusti sumus«; Ap VII, 31: »fides in corde seu iustitia cordis coram Deo«; Ap VII, 13: »regnum Christi esse iustitiam cordis et donationem spiritus sancti«; Ap IV, 99: »fides ... res accipiens spiritum sanctum et iustificans nos«.

[38] Vgl. Pfnür, a.a.O., S. 155–197. Vgl. WA 40 I 364, 11f: *iustitia enim christiana in his duobus constat, scilicet fide cordis et imputatione.* Vgl. Melanchthon (1535): »Die, die diese (Todsünden) zulassen, fallen aus der Gnade Gottes, d. h. sie hören auf, gerecht gehalten zu werden« (CR XXI, 448).

[39] Vgl. Pfnür, a.a.O., S. 185ff.

[40] Ebd., S. 198–208. Vgl. Ap IV 355: »opera ... merentur alia praemia corporalia

Bei den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 einigte man sich in der Rechtfertigungslehre: Die Sündenvergebung geschieht »durch die gratia gratum faciens und den Glauben förmlich und eigentlich (formaliter) und durch Wort und Sakrament als durch Instrument und Werkzeug«. Sowohl die Formulierung »Rechtfertigung allein durch den Glauben« *(sola fide)* wie auch »Rechtfertigung durch die durch die Liebe formierte Gnade« *(gratia caritate formata)* ist vermieden, weil man ein gegenseitiges Mißverständnis vermeiden wollte. Obwohl Eck eine sachliche Berechtigung der Redeweise von der Rechtfertigung durch den Glauben allein anerkennt, fordert er dennoch den Verzicht auf dieses Wort, weil dadurch das einfache Volk verleitet werde zu glauben, Liebe und Werke seien überflüssig. Umgekehrt argumentiert Melanchthon im Blick auf die abgelehnte nominalistische Position: »Wenn man caritatem oder anders setze, so weise man auf uns und nicht auf Gottes Gnade[41].« Wenngleich diese Einigungsformel das ein Jahrzehnt gewachsene gegenseitige Mißtrauen nicht mit einem Schlag beseitigte und auch bezüglich des Verhältnisses von Glaube und Liebe noch offene Fragen bleiben, so kommt dieser Einigung doch insofern Bedeutung zu, als hier dem reformatorischen Glaubensbegriff der katholische Gnadenbegriff zugeordnet wird. Die Ap (IV, 116) übernimmt diese Einigungsformel: »Und weil allein dieser Glaube die Sündenvergebung empfängt, uns vor Gott angenehm macht und den Heiligen Geist mit sich bringt, so sollte er besser gratia gratum faciens genannt werden als die nachfolgende Wirkung, nämlich die Liebe«, und schließt auch dadurch ein einseitiges forensisches Verständnis von Rechtfertigung aus. Die 1530 »in der sach an jr selbs« (Eck) und nicht in einer Begriffskleisterei erzielte Einigung in der Rechtfertigungslehre hat ihre Berechtigung darin, daß die von Luther und Melanchthon bekämpfte Gegenposition weder von der Confutatio noch vom Konzil von Trient vertreten wird, und umgekehrt die in den Katalogen ketzerischer Sätze bis hin zum Konzil von Trient und in die Gegenwart abgelehnte reformatorische Position sich nicht mit der Lehre der CA und der Ap deckt.

et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriae sanctorum«; Ap IV 366: ... »bona opera mereantur alia praemia corporalia spiritualia et gradus praemiorum«; ebd. dT: »Weiter sagen wir, daß die guten Werke wahrlich verdienstlich und meritoria sein ... Denn die Seligen werden Belohnung haben, einer höher denn der ander. Solch Unterschied macht der Verdienst«. Vgl. Ap Ed. 1531. 8°: »Cum igitur opera sint quaedam impletio legis, recte dicuntur meritoria, recte dicitur eis debere merces. Et haec merces parit gradus premiorum.« CR XXVII, 423.

41 Vgl. Immenkötter, a.a.O., S. 37–39; Pfnür, a.a.O., S. 152ff; 256–264; 394–399.

Kirche, Amt

»Wie Augustinus zwischen communio sacramentorum und societas sanctorum und später Früh- und Hochscholastik ... zwischen der Zugehörigkeit zur Gemeinsamkeit von Gnadenmitteln und der Zugehörigkeit zur Gnadengemeinschaft unterschieden[42]«, so unterscheidet die CA bzw. Ap zwischen der »Versammlung aller Gläubigen und Heiligen«, die »die christliche Kirche eigentlich« *(proprie)* ist, und der »Gemeinschaft der äußeren Zeichen der Kirche, nämlich des Wortes, des Bekenntnisses und der Sakramente«, nach der auch die in diesem Leben beigemischten nicht exkommunizierten Heuchler und Bösen »Glieder der Kirche sind«, »Ämter in der Kirche haben«, die Sakramente »an Christus statt« *(Christi vice et loco)* spenden und »die Person Christi repräsentieren[43]«. Verworfen werden »die Donatisten und dergleichen« (nach Ap VII, 29, »die Wiclifisten«), »die das Amt der Bösen für nicht nützlich und nicht wirksam hielten« (CA VIII). Die Auffassung von der Kirche als »platonischer Stadt«, als »erdichteter Kirche, die nirgends zu finden sei« weist die Ap zurück[44].

Der umstrittene Satz von CA VII: »Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden«, ist von seiner negativen Entsprechung her zu interpretieren: »Und ist nicht not zu wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden.« Im Kontext der CA soll damit gesagt werden: Zur »einen heiligen christlichen Kirche«, die »alle zeit sein und bleiben muß«, gehören auch die *ecclesiae apud nos.* Sie sind nicht »als Ketzer abzusondern«, da eine Übereinstimmung in der Lehre mit der Hl. Schrift und »gemeiner christlichen, ja auch romischer Kirchen so viel aus der Väter Schriften zu vermerken« gegeben ist und Uneinigkeit lediglich in den geänderten Traditionen und Mißbräuchen besteht[45]. Das Amt, als dessen Modell der Melanchthon von 1530 und die CA das katholische Bischofsamt verstehen[46], steht in Beziehung zu beiden Teilen, dem, worin man eins sein muß in der Kirche, und dem, worin es keine notwendige Gleichförmigkeit geben muß, wie sich aus CA XXVIII eindeutig ergibt: Im Blick auf den ersten Bereich (Wort und Sakrament) müssen den Bischöfen »die Kirchen

42 Wiedenhofer, a.a.O., S. 261.

43 CA VIII, 1; Ap VII, 3. 28.

44 Ap VII, 20; vgl. WA 7, 683, 8ff. Die in diesem Zusammenhang von Luther aufgeführte Stelle Lk 17, 20f ersetzt Melanchthon in der Endredaktion von CA VII durch Eph 4,5f.

45 CA, Beschluß des ersten Teils.

46 Vgl. CA XXVIII, 69; St. A. VII/2 277 Anm. 7.

notwendig und de iure divino Gehorsam leisten« (CA XXVIII, 21f). Im Blick auf den zweiten Bereich »der Kirchenordnungen und Ceremonien« gebührt es, solche Ordnung »um der Liebe und des Friedens willen zu halten und den Bischöfen und Pfarrern in diesen Fällen gehorsam zu sein . . . doch also, daß die Gewissen nicht beschwert werden, daß man's für solche Dinge halte, die not sein sollten zur Seligkeit« (CA XXVIII, 53. 55f).
CA VII schließt das Amt nicht aus[47], sondern im Kontext der CA implizieren die Ausdrücke »rein«, »nach reinem Verstand«, »pure« und »lauts des Evangelii«, »dem göttlichen Wort gemäß«, »recte« das Amt, denn nach CA XXVIII, 20f »ist das bischoflich Ambt nach gottlichen Rechten das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen«. Auf keinen Fall ist das Amt unter die »von den Menschen eingesetzten Ceremonien einzuordnen, denn nach CA V »hat Gott das Predigtamt eingesetzt«. Das Amt wird in der CA, wie überhaupt in den lutherischen Bekenntnisschriften nicht aus dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen abgeleitet, sondern aus der Sendung und Beauftragung durch Gott: »Wer euch hört, hört mich« (CA XXVIII, 22)[48]. Als Modell für das »rite vocari« (CA XIV) sieht die Ausgabe der CA von 1540 die Einsetzung der Presbyter durch Titus (Tit 1,5)[49].

Sakramente
Die CA führt drei Sakramente auf: Taufe, Eucharistie, Buße[50]. Daß diese Aufzählung nicht exklusiv zu verstehen ist, wird daran deutlich, daß die Ap und der späte Melanchthon auch die Ordination als Sakrament gewertet sehen möchten[51]. Eine Anerkennung der CA würde deshalb einer offenen Erörterung der noch ungeklärten Fragen (vor allem der eines engeren oder weiteren Verständnisses der Einsetzung durch Jesus, sowie des Zeichen- und Gnadenbegriffes) nicht im Weg stehen.
Die reformatorische Polemik gegen das »*ex opere operato*« will nicht die Wirksamkeit der Sakramente bestreiten, sondern richtet sich gegen

[47] Vgl. Wiedenhofer, a.a.O., S. 263; Pfnür, in: K. Algermissen, Konfessionskunde. Paderborn [8]1966, S. 361–367; ders., in: Catholica 28, 1974, 118ff.
[48] Vgl. Ap VII, 28. 47f; Ap XII, 40; Ap XXVIII, 18f. Vgl. auch H. Fagerberg, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529–1537. Göttingen 1965, S. 247.
[49] St. A. VI 21, 33f. Vgl. auch P. Brunner, Beiträge zur Lehre von der Ordination unter Bezug auf die geltenden Ordinationsformulare, in: Ordination und kirchliches Amt. Hrsg. von R. Mumm. Paderborn/Bielefeld 1976, S. 56.
[50] Vgl. die Anordnung vor CA XIII; Ap XIII, 4: „Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae".
[51] Vgl. Ap XIII, 11; St. A. II 501, 16ff.

eine ganz bestimmte Auffassung vom »opus operatum«, nämlich 1. in der stereotypen Verbindung mit dem Zusatz »ohne gute Regung im *Empfänger*« gegen die im Anschluß an Biel interpretierte skotistische Sakramentenlehre, 2. gegen diesen Begriff im Zusammenhang der Verdienstlehre, etwa in der Verbindung: Gebet, Fasten, Almosen, Genugtuung *ex opere operato*[52].
Desgleichen ist das »sola fide« nicht gegen die Sakramente gerichtet: »Und durch das Wort SOLA, so wir sagen: allein der Glaub macht fromm, schließen wir nicht aus das Evangelium und die Sakramente, daß darum das Wort und Sakrament sollten vergeblich sein, so es der Glaub alles allein thut, wie die Widersacher uns alles gefährlich deuten; sondern unsern Verdienst daran schließen wir aus« (Ap IV 73).
Nach der CA sind die Sakramente gleichsam »Instrumente«, »Mittel«, durch die »Gnade angeboten wird«, »Gott den Geist gibt« und den »Glauben wirkt«, »erweckt und stärkt« und »seine Verheißungen austeilt«. Sie sind »wirksam«, »efficax«, auch wenn der Priester, durch den sie gereicht werden, schlecht ist[53]. In der Auseinandersetzung mit den Täufern und Zwingli betonen Luther und Melanchthon, daß Taufe, Eucharistie und Absolution »nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben stehen«. »Ein König gibt dir ein Schloß. Nimmst du es nicht an, so hat der König darum nicht gelogen noch gefehlt, sondern du hast dich betrogen . . . der König hats gewiß gegeben[54]«.

Taufe
»Die Taufe ist notwendig zum Heil«. »Die Kinder sind zu taufen. Durch die Taufe Gott überantwortet, werden sie in die Gnade Gottes aufgenommen« (CA IX). »Die Kindertaufe ist nicht vergeblich, sondern notwendig und wirksam zum Heil« (Ap IX, 1). Damit sind in der Auseinandersetzung mit den Täufern frühere Aussagen (vgl. den von Cochläus und Fabri exzerpierten und vom Konzil von Trient verurteilten Satz Luthers, daß es besser sei für die Kinder, die Taufe zu unterlassen, als sie ohne eigenen Glauben zu taufen) revidiert bzw. modifiziert[55].

Eucharistie
Nach CA X ist »wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig«. Die Ap

[52] Vgl. Pfnür, Einig, S. 45–64.
[53] Vgl. CA V, VIII, IX, XIII.
[54] WA 30 II, 499; vgl. dagegen WA 5, 125. Vgl. Pfnür, a.a.O., S. 213–221.
[55] Cochlaeus, Septiceps Lutherus, c. 18; Fabri, Antilogiarum Babylonia, c. 3; Concilium Tridentinum, De sacramento baptismi, can. 13. Vgl. Luther: WA 7, 321, 9f.

ergänzt im Anschluß an die Religionsverhandlungen von 1530 das Wörtchen »substantialiter« und verweist auf die gemeinsame Lehre der römischen und griechischen Kirche von der »Verwandlung« des Brotes in den Leib Christi[56]. Nicht das in der CA von Melanchthon bewußt vermiedene Wort »Opfer« (Ap XXIV, 14. 35) ist der zentrale Kontroverspunkt, sondern die Auffassung von der Messe als Werk *ex opere operato*. Die Ap verweist dabei ausdrücklich auf Gabriel Biel (Ap IV, 210), für den die Messe *ex opere operato* im Unterschied zum Kreuzesopfer einen endlichen Wert hat, sowohl aufgrund der Einsetzung durch Christus, wie auch aufgrund der Aufopferung durch die Kirche[57]. Beachtet man diesen Hintergrund, so ist eine Klärung der Sachfragen möglich und im katholisch-lutherischen Dialog bereits weitgehend erreicht[58].

Buße, Beichte

Gegenüber Gabriel Biel[59], der die Wirkung der Sündenvergebung der Vollreue *(contritio)* zuspricht und der Absolution lediglich deklarative Funktion zuteilt, wendet sich die Ap gegen eine »Schmälerung der Schlüsselgewalt« und betont mit der CA und dem Luther von 1530 die »Kraft« der Absolution, die nach Ap XII, 41 »eigentlich das Sakrament der Buße genannt werden kann« (vgl. Ap XIII, 4). Entgegen dem »verderblichen Irrtum«, »daß die Schlüsselgewalt Vergebung der Sünde nicht vor Gott, sondern vor der Kirche gewähre«, ist nach CA XXV, 3f und dem Luther von 1530 der »Absolution zu glauben, nicht weniger, als wenn Gottes Stimme von Himmel erschölle«. Sie ist »nicht des gegenwärtigen Menschen Stimme oder Wort, sondern Gottes Wort, der die Sünde vergibt. Denn sie wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl gesprochen[60].«

»Was Sündenvergebung oder Schlüsselgewalt ist, versteht man nicht, wenn man die Privatabsolution verachtet« (Ap XII, 101). Sie aus der Kirche fortzutun, wäre gottlos (Ap XII, 101), »vielmehr soll man sie in der Kirche erhalten und nicht fallen lassen« (CA XI).

Die Betonung der zwei Teile der »wahren rechten Buße«, nämlich »Reue und Leid oder Schrecken haben über die Sünde« und »glauben an das Evangelium und Absolution« ist auf dem Hintergrund der Kontroverse von 1527 zwischen Melanchthon und Agricola um die

[56] Vgl. Pfnür. In: Algermissen, a.a.O., S. 373f.
[57] Vgl. Pfnür, Einig, S. 51–62.
[58] Vgl. USA-Dialog: Die Eucharistie als Opfer, 1967; Dialog auf Weltebene: Das Herrenmahl. Liebfrauenberg 1976.
[59] Ebd., S. 77–82.
[60] Ap XII, 7. 21; WA 30 II, 485, 6ff. – Ap XII, 39ff; WA II, 454f. Vgl. dagegen WA 1, 233, 20f.

Wertung der Buß- und Gesetzespredigt zu sehen und gegen die gerichtet, die »den Glauben ohne Buße ... verkündigen[61]«.

»Danach soll auch Besserung folgen« (CA XII, 5f). Bei den Religionsverhandlungen 1530 war die lutherische Seite ähnlich wie Melanchthon schon in den Visitationsartikeln und im Unterricht der Visitatoren bereit, »daß drei Teile der Buße oder Pönitenz gesetzt werden[62]«.

Einwände und Befürchtungen bezüglich einer Anerkennung der Confessio Augustana[63].

Mit einer Anerkennung der CA geht es nicht um ein Votum für Melanchthon gegen Luther, sondern um ein Votum für die offiziell von den evangelisch-lutherischen Kirchen angenommenen Bekenntnisse, unter denen Luthers Kleinem Katechismus und der CA als Bekenntnisgrundlagen nach der Verfassung des Lutherischen Weltbundes besondere Bedeutung zukommt.

Zur Interpretation der CA ist Melanchthons *»Apologia Confessionis Augustanae«* ein »unentbehrlicher Kommentar«. Melanchthon verfällt darin im Unterschied zur CA in der Wertung seiner katholischen Gesprächspartner in einen äußerst polemischen Ton (vgl. CA XX, 5ff mit Ap XVIII, 2; Ap XX, 3), in den Sachfragen selbst jedoch – dies wird vielfach übersehen – festigt er, auch unter Einbeziehung der 1530 in Augsburg erzielten Einigung die gemeinsame katholisch-lutherische Basis (vgl. Sündenbegriff: Todsünde, Wertung der guten Werke, Gegenwart Christi im Abendmahl, Buße und Ordination als Sakrament, gratia gratum faciens u. a.). Diese in der CA und Ap – und weitgehend auch von Luther in dieser Zeit – bezogene Position ist nicht identisch mit der Position Luthers und Melanchthons von 1520/21, wie an der Frage der Willensfreiheit, des Sündenbegriffs, der Wertung der alten Konzilien, des Amts- und Kirchenbegriffs noch eingehender aufzuweisen wäre.

Die Befürchtungen von Th. Beer bezüglich 1. einer unannehmbaren »forensischen Gerechtigkeit Melanchthons«, die »in einer unausgeglichenen Spannung zur effektiven Gerechtsprechung« (!) stehe, und 2. eines »Übergehens des Verdienstes« beruhen auf falschen Voraussetzungen und betreffen weder die CA noch die Ap[64]. Das theologische

[61] CR XXVI 9; vgl. E. Iserloh, in: Handbuch der Kirchengeschichte (Jedin) IV, S. 357f.
[62] Vgl. Immenkötter, a.a.O., S. 31; Pfnür, a.a.O., S. 264ff, 268f.
[63] Vgl. P. Hacker, in: Int. kath. Zeitschrift „Communio" 5, 1976, 95ff; Th. Beer/M. Habitzky, in: Int. kath. Zeitschrift „Communio" 5, 1976, S. 189–192 = Catholica 30, 1976, S. 77–80.
[64] Vgl. Th. Beer, Der fröhliche Wechsel. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. Leipzig 1974 I, S. 106: »Melanchthon erwähnt in der Apologie der

Anliegen der Unterscheidung Luthers von *gratia* und *donum* ist in der CA und Ap in der Sache voll aufgenommen. Lediglich Luthers christologische Hilfskonstruktion ging in dieser Frage (wie auch in der Abendmahlslehre: vgl. Luthers Ubiquitätslehre) in die CA, aber auch in Luthers Katechismen und Schmalkaldische Artikel, nicht ein. Demgegenüber kommen in der CA und Ap das heilsgeschichtliche Denken und die Aussagen der Schrift stärker zum Tragen, wie etwa in der Einbeziehung der Gabe des Hl. Geistes in die Rechtfertigungslehre sich zeigt. Doch können Melanchthon und die CA auch hier auf Aussagereihen Luthers zurückgreifen, wie in der Frage der Heiligung durch den Hl. Geist deutlich wird[65].

P. Hacker sieht mit Verweis auf Luthers Brief an Jonas vom 21. 7. 1530 »die verbreitete Beurteilung der Augustana als Vertuschung . . . durch ein Urteil Luthers buchstäblich gerechtfertigt«. Abgesehen davon, daß die grundsätzlich methodische Frage nach dem Maßstab, der das Urteil »Vertuschung« »rechtfertigt«, nicht durch einen Verweis auf eine Äußerung Luthers zu lösen ist, läßt sich aus der angezogenen Stelle – auch unabhängig von der Reihe positiver Aussagen Luthers zur CA – keine allgemeine Abwertung der Lehraussagen der CA herauslesen (vgl. auch die am selben Tag geschriebenen Briefe Luthers an Melanchthon und Kurfürst Joh. v. Sachsen). Nach dem Kontext des Briefes und der historischen Situation greift Luther mit dem Stichwort »verschweigen« die Argumentation »Satans«, gemeint sind der katholischen Gegner, auf. Was Luther mit den drei genannten Punkten vermißt, ist die polemische Abrechnung mit dem Gegner, wie sein in dieser Zeit ver-

Konfession IV, 73 (Bek. Schr. S. 198) Lohn und Verdienst im lateinischen Text, im deutschen Text läßt er sie weg.« Abgesehen davon, daß in dem Urteil »Übergehen des Verdienstes« der für die Ap maßgebliche lt. Texte unter der Hand verschwindet, entfällt die Berufung auf den von Justus Jonas (!) übersetzten und etwas umgeordneten deutschen Text, da hier – weiter unten – eindeutig gesagt wird, »daß die guten Werke wahrlich verdienstlich« sind und daß dieses Verdienst den Unterschied in der Belohnung der Seligen ausmacht: »So haben sie denn eigen und sonderlichen Verdienst, wie ein Kind für den andern« (BS 229, 42. 60–230, 7). S. o. Anm. 40. Daß die »forensische Gerechtigkeit Melanchthons« »nicht einmal die erste Gerechtigkeit Luthers« wiedergibt, ist nicht verwunderlich, da Melanchthon in Ap IV 252 diesen Ausdruck »nach richterlichem Gebrauch für gerecht erklären« *(usu forensi iustum pronuntiari)* gerade von der vorausgegangenen ersten Rechtfertigung *(ex impio iustum effici)* unterscheidet, um damit (im Unterschied zum frühen Luther) mit der Stelle Jak 2,24 ins reine zu kommen. An der zweiten Stelle, an der in der Ap dieser Ausdruck begegnet (Ap IV 305), ist die Voraussetzung des forensischen Gerechterklärens die uns durch den Glauben mitgeteilte und geschenkte fremde Gerechtigkeit Christi (vgl. die Belegstellen 1Kor 1,30 und 2Kor 5,21!) (vgl. V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre. Wiesbaden 1970, S. 155–181, bes. 174–178; s. o. Anm. 38).

[65] s. o. Anm. 36.

faßter »Widerruf vom Fegfeuer« zeigt: Gegenüber den »Sophisten«, die jetzt ihre Greuel »durch viel Geplärr und Geschrei zu verbergen sich unterstehen und sich herausputzen«, »aus ihrem Schandloch sich hervormachen, daß man all ihr lästerliches Lehren und Wesen vergessen sollte«, will er »wieder das alte Register hervorziehen« (WA 30 II, 367). Die Formulierung »Artikel . . . vom *Antichrist* Papst« weisr in dieselbe Richtung. Melanchthon reiht demgegenüber diesen Artikel nicht ein in die für die Predigt vor dem Volk nötigen Lehrartikel, sondern in die »gehässigen« Artikel, »die mehr in die Schul als in die Predigten in der Kirchen gehören« (CR II 182f). Auf diesem Hintergrund ist das Fehlen dieses Artikels in der CA keine kirchentrennende Lehre, sondern ermöglicht umgekehrt eine unpolemische, sachliche Diskussion dieser Frage des päpstlichen Amtes im gegenwärtigen katholisch-lutherischen Dialog (vgl. USA-Dialog 1974 ff).

Wenngleich eine genaue Untersuchung des Verhältnisses von CA und Konzil von Trient noch aussteht, so ist andererseits nachzuweisen, daß den Einstieg für das Luther-Verständnis der Konzilsväter die Sammlungen ketzerischer reformatorischer Sätze bilden, die 1530 der katholischen Kontroverstheologie dazu dienten, den Unterschied der CA zur früheren Lehre der Lutherischen aufzuzeigen[66].

Zusammenfassung und Ergebnis

Mit der Anerkennung der CA als Zeugnis kirchlichen Glaubens geht es darum, die CA so zu verstehen, wie sie sich selbst versteht, nämlich 1. als Zeugnis, in dem *Kirchen* ihren Glauben zum Ausdruck bringen *(Ecclesiae magno consensu apud nos docent,* CA 1), und 2. als Zeugnis, in dem der mit der *Gesamtkirche* übereinstimmende Glaube seinen Niederschlag findet *(nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam,* Beschluß des 2.Teils, vgl. Beschluß des 1. Teils). Wenngleich bei der gebotenen Kürze die wichtigsten Fragen nur kurz angerissen werden konnten, so ergeben sich doch m. E. keine gravierenden Gründe, der CA diesen Anspruch zu bestreiten.

[66] Vgl. V. Pfnür, Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient. In: Annuarium historiae conciliorum 8, 1976.

Augustana Romae recepta? Was lutherische und katholische Theologen dazu beitragen können

von Harding Meyer

Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses durch die römisch-katholische Kirche! Ein ökumenisch faszinierender Gedanke, der mit der ureigensten Intention der Augustana selbst übereinstimmt. Man möchte ihn mit beiden Händen aufgreifen, ihn mit zusätzlichen Argumenten untermauern und ihn auch den lutherischen Kirchen geradezu beschwörend ans Herz legen. Und doch drängen sich eine Reihe von Fragen dazwischen. Es sind Fragen, die auf Aufgaben hinweisen, und nicht Fragen, die das Projekt scheitern zu lassen brauchen.

Da gibt es zunächst Fragen, die die rechte Gestalt und Präsentation des Gedankens betreffen. Hier gilt es wohl noch eine etwas größere Klarheit zu gewinnen, damit man sehr genau weiß, was man will und was man nicht will. Es stellt sich z. B. die *terminologische Frage*, die sich freilich sehr bald als nicht nur terminologische Angelegenheit entpuppt: Geht es um „Anerkennung", um „Rezeption" oder um „Annahme" der CA? Alle drei Begriffe werden in der bisherigen Diskussion zumeist austauschbar gebraucht. Können sie aber nicht doch sehr Verschiedenes decken? Und weiter: Soll es gehen um „Anerkennung"/„Rezeption"/„Annahme" der CA: „durch die katholische Kirche", „als katholisch", „als römisches Bekenntnis", „als legitime Ausprägung christlicher Wahrheit", „als eigenständiger Ausdruck katholischen Glaubens", „als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens"? Auf all diese Formulierungen stößt man, und auch hier sind nicht nur verschiedene Deutungen möglich, sondern vermutlich sogar vorhanden, die wichtige Sachfragen betreffen (vgl. den Beitrag Walter Kaspers in diesem Band). Es schließt sich sogleich die Frage an, welches denn die eigentliche *Absicht* solch einer Anerkennung sei, was also damit erreicht werden soll. Auch hier wäre größere Klarheit und Einmütigkeit zu schaffen, bevor man dem Gedanken einer katholischen Anerkennung der CA allzu große Publizität verschafft und damit zugleich Stellungnahmen auslöst, die manchmal nur schwer revidierbar sind. Nimmt man die bisherigen Aussagen zusammen (Vinzenz Pfnür, Ökumenische Bistumskommission Münster, Joseph Ratzinger, Heinz Schütte), und

versucht man, sie zu ordnen, so scheint sich etwas wie eine *gestaffelte Zielbestimmung* abzuheben. Zunächst (1) könnte die Intention darin liegen, eine sehr gezielte Korrektur des römisch-katholischen Urteils über die Reformation zum Ausdruck zu bringen, indem man die CA von 1530 als Maßstab und hermeneutischen Schlüssel für „das Reformatorische" annimmt. Es ginge also um eine historisch-theologische Feststellung. Auf der Grundlage dieser primär historisch-theologischen Feststellung könnte die Anerkennung der CA sodann (2) zum Ausdruck bringen, daß das zentrale Bekenntnis der heutigen lutherischen Kirchen ein legitimes Bekenntnis des christlichen Glaubens darstellt und daß eine Kirche, in der dieses Bekenntnis zentrale und verbindliche Geltung hat, Kirche Jesu Christi ist. Das wäre dann ein dogmatisch-ekklesiologisches Urteil. Schließlich (3) könnte sich von dort her als letzter Schritt eine ökumenisch-ekklesiale Entscheidung ergeben: die Verwirklichung voller kirchlicher Gemeinschaft auf der Grundlage der bei den lutherischen Kirchen in verbindlicher Geltung stehenden, von der katholischen Kirche nicht als römisch-katholisches Bekenntnis verstandenen, aber gleichwohl als legitimes Bekenntnis christlichen Glaubens anerkannten CA.

Eine solche gestufte Zielbestimmung könnte sich als hilfreich erweisen. Die Bemühungen um eine katholische Anerkennung der CA brauchten keineswegs sogleich alle drei Ziele zu umfassen. Schon die erste Zielstufe wäre aller Anstrengungen wert. Man sollte sich aber der Dynamik bewußt sein, die vom ersten Schritt auf die nachfolgenden Schritte hindrängt.

Wenn aber die CA tatsächlich den Treffpunkt zwischen katholischer und lutherischer Kirche bilden und ihre katholische Anerkennung kirchliche Gemeinschaft ermöglichen soll, dann kommt alles darauf an, daß die Bemühungen wirklich und tatsächlich diejenige CA im Blick haben, mit der die lutherischen Kirchen leben, und keine andere. Und das entscheidet sich nicht einfach an der Textgestalt, sondern zugleich an dem geschichtlich gewordenen Kontext oder dem „Sitz im Leben" dieses Bekenntnisses. Mit anderen Worten: Es gilt bei aller Weiterarbeit an dem Gedanken einer katholischen Anerkennung der CA, ständig die in verschiedener Hinsicht sich auswirkende historische Differenz zu berücksichtigen und mitzureflektieren, die zwischen der CA von 1530 und der CA, die zum kirchlichen Bekenntnis wurde und mit dem die lutherischen Kirchen seither gelebt haben und leben, besteht. Wird dieser geschichtliche Abstand nicht ernsthaft berücksichtigt, so besteht die akute Gefahr, daß die CA gerade nicht zum Treffpunkt wird, sondern daß nur eine Scheinbegegnung stattfindet, man sich aber in Wirklichkeit erneut und tragisch verfehlt.

Ich möchte zwei Punkte, an denen mir die Beachtung der historischen Differenz besonders wichtig zu sein scheint, kurz skizzieren und einen dritten Punkt etwas ausführlicher beschreiben.

1. Die Hypothek der Trennungsgeschichte

Einige Jahre nach dem Augsburger Reichstag sagte Luther – und Herbert Immenkötter stellt dieses Wort seiner Untersuchung über die Augsburger Verhandlungen voraus –: „Ich habe sorg, das wir nimer mehr so nahent zw samen khumen werden als zw Augspurg"[1]. In der Tat laufen seit Augsburg die protestantische und die katholische Linie wieder zunehmend auseinander. Mit dem Abbruch des Regensburger Kolloquiums 1546 ist auch die Zeit der Religionsgespräche endgültig vorbei. Von 1555 an sind die konfessionellen Abgrenzungen im wesentlichen fixiert. Seitdem gibt es faktisch und rechtlich getrennte Kirchen mit ihrer je eigenen geschichtlichen Entwicklung, die bis auf einige Episoden eine zunehmende Divergenzbewegung darstellt: auf gottesdienstlichem Gebiet, in der Spiritualität, in Theologie und Kirchenlehre.

Natürlich wird die CA als Text durch die ihr nachfolgende Trennungsgeschichte nicht verändert. Aber gilt das nicht doch von der CA, wie sie in der nachfolgenden Zeit von den lutherischen Kirchen rezipiert, verstanden, gebraucht und gelebt wird? Die Augustana als kirchliches Bekenntnis ist in ihrem Sachgehalt, so wird man sagen müssen, mitbestimmt durch den sich verändernden geschichtlichen Kontext. Und damit liegt die Hypothek der Trennungsgeschichte auch auf ihr. Dies kann und darf nicht ignoriert werden, wenn man sich mit derjenigen CA beschäftigen will, die das Bekenntnis der lutherischen Kirchen darstellt.

Nehmen wir als Beispiel das reformatorische Schriftprinzip. Bekanntlich ist davon in der CA nicht die Rede. Man kann sogar noch weiter gehen und sagen, daß die CA auch in ihrer gesamten Argumentationsweise kein strenges „sola scriptura" vertritt, wie es sich in den ersten Jahren des reformatorischen Ringens herauskristallisiert hatte, sondern „das Verhältnis von Schrift und Tradition differenzierter sieht"[2]. Aber wirkt nicht doch die erneute Verschärfung dieser Kontroversfrage einerseits durch das Tridentiner Dekret (DS 1501), andererseits durch

[1] WA TR (Weimarer Ausgabe von Luthers Werken – Tischreden) 4, 495; vgl. Herbert Immenkötter, Um die Einheit im Glauben, Aschendorff, 2. Aufl. 1973, S. 10.

[2] Vinzenz Pfnür, Anerkennung des Confessio Augustana durch die katholische Kirche? in: Internationale katholische Zeitschrift 1976, S. 374 (jetzt auch in diesem Buch); vgl. vom selben Verfasser: Einig in der Rechtfertigungslehre? Wiesbaden 1970, S. 14–19.

z. B. die Aussagen der Konkordienformel[3] zurück auf das Verständnis und die Interpretation der CA in den lutherischen Kirchen? Zwei Hinweise mögen das verdeutlichen. Das Bekenntnis der dem Lutherischen Weltbund angehörenden Protestantisch-Christlichen-Batak-Kirche, das dort gewissermaßen die Stelle der CA einnimmt und in deutlicher Anlehnung an sie formuliert ist, enthält einen Artikel über „Das Wort Gottes" (Art. 4), in dem das „sola scriptura" in aller Schärfe herausgestellt wird. Dieses Batak-Bekenntnis ist von der Gemeinschaft der lutherischen Kirchen der Welt als in „substantieller Übereinstimmung" mit dem lutherischen Bekenntnis, also insbesondere mit der CA anerkannt worden, ein Indiz dafür, wie selbstverständlich im Urteil der lutherischen Kirchen das reformatorische Schriftverständnis zur Substanz des lutherischen Bekenntnisses und damit auch zur CA hinzugehört. Wie schwer es ist, die in der der CA nachfolgenden Trennungsgeschichte erneut verschärfte Kontroverse um das „sola scriptura" aus dem Sachgehalt der CA herauszuhalten, zeigt sich auch an der Argumentation Peter Brunners, mit der er ja keineswegs allein steht. Die Auffassung von der Rechtfertigung, wie sie im Augsburgischen Bekenntnis bezeugt ist, impliziert, so meint er und so meinen auch andere, das „sola scriptura", dessen Grundsinn es ist, „daß sich keine Instanz, und sei es das Konzil aller Bischöfe mitsamt dem Bischof von Rom, zwischen den Glaubenden und dieses Wort schalten kann". Daß dies so ist, daß also die Rechtfertigungsauffassung der CA ein solches „sola scriptura" impliziert, werde, so meint Brunner, in seiner ganzen Schärfe erst im Lichte der Trennungsgeschichte sichtbar, nämlich „im Lichte der dogmatischen Entwicklung der Lehre vom Papsttum", wie sie im Vatikanum I zum Abschluß kommt[4].

Eine ähnliche Rückkoppelung von nachfolgender Trennungsgeschichte zur CA wird man geltend machen müssen für den Bereich der Mariologie. Bekanntlich erwähnt die CA das mariologische Problem nicht, auch dort nicht, wo es damals seinen Platz hätte finden können, d. h. in Artikel XXI („Vom Dienst der Heiligen"). Anders ist es schon in der Apologie, die den Artikel XXI der CA so auslegt, daß damit – wenn auch sehr zurückhaltend – gewisse Formen marianischer Frömmigkeit abgelehnt werden[5]. Es kann nun aber gar nicht anders sein, als daß die im Verlauf der Trennungsgeschichte sich ergebende Verschärfung dieser Kontroverse, die sich durch die Verdichtung einer bestimmten katholischen Marienfrömmigkeit zu offiziellen Mariendogmen ergab, auf das Verständnis der CA zurückwirkt. Obwohl also die CA expressis

[3] BS (Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen, 3. Aufl. 1956) S. 767ff.

[4] Reform – Reformation, Einst – heute, in: Kerygma und Dogma 1967, S. 181ff.

[5] BS S. 321f und 324.

verbis keine Absage an die katholische Mariologie enthält, ist – so könnte man sagen – doch eine solche Absage in der CA implizit vorhanden und wird im Verlauf der Trennungsgeschichte expliziert.
Das Bemühen um eine katholische Anerkennung der CA wird also, wenn es wirklich ökumenisch fruchtbar sein soll, die Tatsache beachten müssen, daß die CA nun einmal mit der Hypothek der Trennungsgeschichte belastet ist. Man wird darum Fragen mitzubedenken haben, die in der CA als solcher gar nicht expliziert werden. Dadurch wird das Bemühen um eine katholische Anerkennung der CA zwar umfassender und schwieriger, als wenn es nur um den Wortlaut der CA ginge. Es wird dadurch aber zugleich echter und verheißungsvoller. Zu scheitern braucht es darum jedenfalls nicht. Denn auch das gehört zur „historischen Differenz", die zwischen der CA von 1530 und – wenn ich einmal so sagen darf – der CA von 1977 liegt, daß es in dieser Zwischenzeit nicht nur zur Vertiefung der Divergenzen, sondern in jüngerer Zeit auch zu einer gegenläufigen Konvergenzbewegung gekommen ist, wie sie sich in der ökumenischen Forschung und den interkonfessionellen Dialogen unserer Tage zeigt (vgl. dazu den nachfolgenden Beitrag von Vilmos Vajta). Das trifft auch zu auf die oben erwähnten Kontroversfragen, so daß das Bemühen um katholische Anerkennung der CA ihnen nicht auszuweichen braucht.

2. Die Gestalt der gesuchten Einheit

Ein weiterer Punkt, an dem es vermutlich nötig sein wird, dem geschichtlichen Abstand zwischen der CA von 1530 und unserer heutigen Situation sehr nachdrücklich Rechnung zu tragen, ist die Frage nach der Gestalt der kirchlichen Gemeinschaft oder Einheit, der eine katholische Anerkennung der CA dienen möchte, ja, für die sie, wie Schütte sagt, die „Basis" bilden würde.
Die Situation von 1530 war ohne Zweifel die, daß die Einheit der Kirche im wesentlichen noch bestand. Die Einheit war zwar eminent bedroht, aber doch noch nicht zerbrochen; sie war ernsthaft gestört, aber doch noch nicht aufgehoben. So wurde es damals jedenfalls weitgehend empfunden, wie z. B. Hubert Jedin es zeigt und zugibt, obwohl er selbst das als „verhängnisvolle Illusion" beurteilt[6]. Der Augsburger Reichstag selbst – wie auch noch die nachfolgenden, stets von politischer Seite unterstützten oder sogar veranlaßten Religionsgespräche – war ja ein Ausdruck dessen. Was dort miteinander verhandelte, waren eben noch keine getrennten Kirchen, sondern „Religionsparteien". Die CA ist in ihrer Intention und ihren Aussagen nur auf diesem Hintergrund zu verstehen: Sie will die durchaus noch bestehende Einheit – den „Frie-

[6] Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1, 2. Aufl. 1951, S. 289ff.

den" der Kirche, wie es immer wieder heißt – in der akuten Krise theologischer Auseinandersetzungen erhalten. Und was die evangelisch Gesinnten mit ihrem Bekenntnis und ihren Vergleichsverhandlungen erreichen, ja erbitten wollen, ist die *Duldung* einer spezifisch geprägten Verkündigung und Praxis, wie die CA sie ausspricht und zu rechtfertigen versucht, *innerhalb* der noch gegebenen Kirchengemeinschaft und der bestehenden kirchlichen Strukturen.
Seit über vier Jahrhunderten ist die Situation eine ganz andere: Es gibt getrennte Kirchen. Und darum ist auch die Aufgabe eine ganz andere als damals: Es geht nicht mehr darum, die vorhandene Einheit in einer Krisensituation zu *wahren* und zu *schützen,* sondern darum, die tatsächlich zerbrochene, in eigenständige, institutionalisierte, sich voneinander abgrenzende Partikularkirchen zersplitterte Einheit der Kirche *wiederzugewinnen.*
Damit stellt sich die Frage, wieweit das Modell oder die Vorstellung der Einheit, die die CA in ihrer Intention bestimmt – also die Vorstellung der „Duldung" oder „Integration" einer durch spezifische Verkündigung und Praxis geprägten Gruppe innerhalb der römisch-katholischen Kirche und ihrer Strukturen –, angesichts der veränderten Situation noch applikabel ist; oder ob nicht nach einem anderen, vielleicht analogen Modell oder Konzept kirchlicher Gemeinschaft gesucht werden muß.
Was ist in der bisherigen Diskussion um eine katholische Anerkennung der CA dazu gesagt worden?
Bei Ratzinger wie bei Schütte finden sich dazu einige explizite Aussagen. Sie sprechen von einer „korporativen Vereinigung in der Unterschiedenheit". Schütte erläutert das, indem er – wiederum Ratzinger zitierend – von einer „Einheit der Kirchen, die Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden", spricht. Er führt aus: Die verschiedenen Kirchen „sollen Kirchen bleiben mit ihren eigenen Frömmigkeitsformen, Zeremonien, mit ihren eigenen Verwaltungen und Kirchenordnungen, mit ihren eigenen theologischen Aussageweisen. Aber sie sollen nicht mehr voneinander getrennt sein, sondern die sichtbare eine Kirche Jesu Christi verwirklichen".
Nun wird es hier zwar nicht sachlich, wohl aber terminologisch schwer zu folgen. Die Betonung liegt ohne Zweifel darauf, daß unbeschadet der vollen Gemeinschaft in Zeugnis, Dienst, Sakramenten und Amt die bisher getrennten, nunmehr aber geeinten Kirchen ihr besonderes geistliches, theologisches und institutionelles, kurz: ein konfessionelles Profil bewahren können. Dem kann man nur auf das nachdrücklichste zustimmen. Allein im Umkreis solcher Einheitsvorstellung ist eine protestantisch/katholische kirchliche Gemeinschaft vorerst denkbar.

Um so mehr aber muß man sich fragen, ob dann der Begriff „korporative Vereinigung" nicht unglücklich und höchst mißverständlich ist. Gewiß ist es so, daß er hier zunächst nur den Gegenbegriff zum Gedanken einer „Einheit durch Konversion einzelner" bildet. Im ökumenischen Sprachgebrauch ist dieser Begriff jedoch spätestens seit Edinburgh (1937) recht präzis geprägt und damit in seiner Bedeutung „besetzt"[7]: Er ist identisch mit dem Begriff der „organischen Union", und damit kennzeichnet er eine Einheitsvorstellung, die gerade nicht durch das Bewahren, sondern durch das Aufgehenlassen konfessioneller Eigenständigkeit und Identität zugunsten einer neuen transkonfessionellen Identität charakterisiert ist. Der Gedanke der „korporativen Vereinigung" ist im Kontext der Edinburgher Erklärungen überdies bewußt abgehoben von dem Gedanken „gegenseitiger Anerkennung" und möchte ausdrücklich mehr sein als dieser. Einheit nicht durch „gegenseitige Anerkennung", sondern Einheit durch „korporative Vereinigung", das ist der Leitgedanke von Edinburgh, der bekanntlich auch heute noch für breite Strömungen innerhalb der ökumenischen Bewegung maßgebend ist. Ist aber nicht gerade im Unterschied dazu die gegenwärtige Diskussion um eine katholische „Anerkennung" der CA ganz zentriert auf den Gedanken eben der „Anerkennung" des anderen in seinem Anderssein und seiner Eigenart? Sagt nicht Ratzinger selbst, „eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana . . . würde bedeuten, daß die katholische Kirche in den hier gegebenen Ansätzen eine *eigene* Form der Verwirklichung des gemeinsamen Glaubens mit der ihr zukommenden *Eigenständigkeit* annähme"[8]?
Wie dem auch sei, ebenfalls in diesen Fragen, die sich nicht zuletzt an der historischen Differenz zur CA von 1530 entzünden, bedarf es noch begrifflicher wie sachlicher Klärungen, damit unmißverständlicher hervortritt, daß es das Einheitskonzept der gegenseitigen Anerkennung ist, das dem Gedanken einer katholischen Anerkennung der CA am ehesten korrespondiert.

3. Die Verwobenheit der CA mit anderen Bekenntnisschriften

Natürlich muß im ersten Stadium der Untersuchung, ob eine katholische Anerkennung der CA denkbar sei, sich die Aufmerksamkeit im wesentlichen auf die Aussagen der CA als solcher konzentrieren. So geschieht es bei Pfnür. So ist es auch bei Pannenberg. Aber bei beiden zeigt sich zugleich, daß man bei dem Bemühen um katholische Anerkennung der CA nicht einfach bei dem Text der CA stehen bleiben kann. Dieser Text bedarf zumindest der Interpretation, des Kommentars, der erklärenden Ergänzung. Pfnür zieht vor allem die Ergebnisse der Augsburger Verhandlungen und Melanchthons Apologie hinzu. Pannenberg rekurriert zusätzlich auf jüngere theologische und liturgische Entwicklungen in der katholischen Kirche oder auf die Einsichten neuerer ökumenischer Dialoge und ökumenischer Forschung. Mit Recht fordert darum Schütte die gemeinsame Erarbeitung eines „Kommentars mit . . . erklärenden z. T. ergänzenden, z. T. richtigstellenden Aussagen" als Voraussetzung für eine katholische Anerkennung der CA.
Daß man bei dem Bemühen um katholische Anerkennung der CA nicht beim Wortlaut der CA stehen bleiben kann, hatte sich ja bereits in Augsburg gezeigt, wo man die Alternative Anerkennung oder Ablehnung der CA sehr bald aufgegeben hatte zugunsten von theologischen Verhandlungen, die an den noch strittigen Punkten (etwa in der Erbsündenlehre, dem Rechtfertigungsartikel oder der Bußauffassung) zu Vergleichs- oder Einigungsformeln führen sollten und vorübergehend auch zu führen schienen (vgl. z. B. die neuere Darstellung von Immenkötter[9]). Dasselbe Phänomen zeigt sich in den Religionsgesprächen der folgenden Jahre (Leipzig 1534 und 1539, Hagenau/Worms/Regensburg 1540/41): Sie setzen z. T. beim Text der CA ein, führen dann aber an den entscheidenden Punkten über ihn hinaus zu neuen gemeinsamen Aussagen, Formulierungen, Dokumenten.
Eines interpretierenden oder ergänzenden Hinausgehens über ihre Textgestalt bedurfte und bedarf die CA aber nicht nur, wo es um die Frage ihrer Anerkennung durch die katholische Kirche geht. Sie bedarf und bedurfte der Interpretation und Ergänzung auch, sofern sie verbindliches Bekenntnis der lutherischen Kirchen darstellt. Für das Verständnis und den Umgang mit der CA ist es ein überaus wichtiger Tatbestand, daß die CA wohl das *zentrale* lutherische Bekenntnis darstellt, aber eigentlich nie das *einzige* verpflichtende lutherische Bekenntnis war und ist. In der Tat gibt es – ich sage das in gelassener Mißachtung einiger historischer Einzelheiten und kirchlicher Sonderfälle – keine lutherische Kirche, die sich im Blick auf ihre Bekenntnisgrundlage „sola Augustana" konstituiert und als lutherisch identifiziert hätte. Stets traten und treten neben die CA – außer den altkirchlichen Symbolen – andere reformatorische Bekenntnisschriften. So geschah es bereits auf dem Konvent von Schmalkalden (1537), als die CA aus einem aktuellen Bekenntnis – in mancher Hinsicht könnte man sogar sagen: aus einer Privatschrift Melanchthons – in den Status einer

[7] Die entsprechenden Texte finden sich z. B. bei Lukas Vischer, Die Einheit der Kirche – Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, S. 68–71 (bzw. Nrr. 113–126; bes. Nrr. 121ff).
[8] Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Bausteine 1976, Heft 65, S. 12.
[9] s. o. Anm. 1.

allgemein verpflichtenden Bekenntnisschrift erhoben und dann als solche von den evangelischen Fürsten und Ständen rezipiert und in die Kirchenordnungen der Territorialkirchen inkorporiert wurde: Schon hier werden ihr Melanchthons Apologie und sein Papsttraktat zur Seite gestellt. Und dazu treten dann die übrigen lutherischen Bekenntnisschriften, wie das Konkordienbuch von 1580 sie zusammenstellt. Das differenzierende Urteil Heinrich Bornkamms, das wiederum den differenzierten Urteilen Luthers über die CA entspricht, scheint im Verhalten der lutherischen Kirchen selbst eine Bestätigung zu finden: In der CA treten „die Grundgedanken evangelischer Lehre . . . mit großer Klarheit hervor"; dennoch kann die CA „allein . . . nicht als ausreichende Darstellung der reformatorischen Lehre angesehen werden[10]".

Das bedeutet: Die CA als kirchliches Bekenntnis ist, was sie ist, immer nur in Beziehung zu anderen lutherischen Bekenntnisschriften. Sie kann nicht herausgelöst werden aus diesem Kranz ihr zu- bzw. untergeordneter Bekenntnisschriften, die sie in ihrem Sinn und Sachgehalt mitbestimmen. Sofern also das gegenwärtige Bemühen um katholische Anerkennung der CA auf mehr zielt als nur auf nachträgliche Reverenz vor einem besonders sympathischen reformationsgeschichtlichen Dokument, sondern die CA als Bekenntnis der lutherischen Kirche meint, muß dieses Bemühen jenen Tatbestand und seine Bedeutung mit in Rechnung setzen.

Friedrich Heiler hat in seinem bekannten Aufsatz zum Augustana-Jubiläum 1930 diesen Problemaspekt sehr scharf erkannt und hervorgehoben: Durch die Eingliederung der CA in das Corpus der übrigen lutherischen Symbolschriften sei die Confessio von 1530 in Wirklichkeit zu einer „Variata Confessio" geworden, d. h. zu einem „Bekenntnis, das eine andere Bedeutung und Aufgabe hatte als jene Schrift, 'die . . . Kaiser Karl V. im Jahre 1530 auf dem Reichstag übergeben worden war'". Heiler konstatiert diese Entwicklung nicht nur. Er beurteilt sie zugleich als verhängnisvoll, als „inneren Widerspruch . . ., der nach einer Lösung schreit[11]". Die Vorstellung, die er sich von einer solchen Lösung zu machen scheint, und zwar einmal die erneute Ausgliederung der CA aus dem Corpus der übrigen Bekenntnisschriften, zum anderen die Prüfung, Ergänzung und Korrektur der CA selbst am Maßstab dessen, was er die „Autorität der katholischen Kirche" nennt, d. h. der Tradition der Gesamtkirche, deren Sprachrohr die ökumenischen Konzile sind[12],

[10] RGG, 3. Aufl. Bd. 1, Sp. 735f.
[11] Die Katholizität der Confessio Augustana, in: Die Hochkirche, 12. Jg. 1930, S. 185; vgl. S. 201.
[12] Ebd. S. 186; vgl. S. 190 und 204.

erscheint allerdings als fragwürdig. Zumindest eine Herauslösung der CA aus ihrem Zusammenhang mit den übrigen Bekenntnisschriften wäre nicht nur ein anachronistisches Unterfangen, sondern würde vor allem die CA als Bekenntnis der lutherischen Kirchen verfehlen.

Die Beachtung der Verwobenheit der CA mit anderen lutherischen Bekenntnisschriften macht natürlich eine katholische Anerkennung der CA schwieriger und mühsamer. Aber man darf sich diesen Schwierigkeiten nicht entziehen, weil erst so eine katholische Anerkennung der CA ihre ökumenische Bedeutung gewinnen würde. Unmöglich wird eine katholische Anerkennung der CA dadurch keineswegs. Denn es geht ja nicht darum, daß katholischerseits nunmehr das gesamte lutherische Konkordienbuch anerkannt werden müßte, was allein schon deswegen absurd wäre, weil man dann vom katholischen Partner verlangt, er müsse „lutherischer" sein als die Mehrzahl der lutherischen Kirchen.

Das Problem, das sich angesichts der Verwobenheit der CA mit anderen lutherischen Bekenntnisschriften ergibt, kann nur durch theologische Interpretation gelöst werden. Man wird also davon ausgehen müssen, daß in mancher Hinsicht die ökumenische Offenheit, die die Aussagen der CA kennzeichnet, sich deutlich verengt, sobald man diese Aussagen im Kontext der übrigen Bekenntnisschriften sieht und versteht. So ist – um nur einige Beispiele zu nennen – Artikel X der CA über das Abendmahl dadurch antikatholisch verengt, daß in den Schmalkaldischen Artikeln[13] und dann vor allem in der Konkordienformel[14] die Transsubstantionslehre kritisiert und sogar formell verworfen wird; die in CA II ausgeklammerte Kontroversfrage hinsichtlich der nach der Taufe verbleibenden Erbsünde wird in der Apologie[15] und danach in der Konkordienformel[16] mit Aussagen aufgenommen, die sich deutlich mit den Lehrentscheidungen des Tridentinums (DS 1515) zu reiben scheinen; in die Äußerungen der CA über kirchliches Amt, Kirche und Bischofsamt, die das Problem des Papstamtes nicht ansprechen, dringen die z. T. sehr kritischen Äußerungen anderer Bekenntnisschriften über den päpstlichen Primat ein[17].

All das bedeutet keineswegs, daß diese und ähnliche Verengungen der ursprünglich und von sich aus offeneren CA nicht überwunden werden könnten.

Es gibt innerhalb des Corpus der lutherischen Bekenntnisschriften

[13] BS S. 452.
[14] Ebd. S. 801 und 1010.
[15] Ebd. S. 153ff.
[16] Ebd. S. 849f.
[17] Schmalkaldische Artikel, BS S. 427ff; De potestate et primatu papae tractatus, BS S. 471ff; Konkordienformel, BS S. 1060f.

hinreichend Spielraum für eine Interpretation, die die ökumenische Offenheit der CA stärker wahrt, als das auf den ersten Blick vielleicht möglich erscheint. Außerdem hat ja die CA anerkanntermaßen eine Zentralstellung unter allen übrigen Bekenntnisschriften, so daß von ihr her durchaus eine kritische Befragung und Interpretation der übrigen Bekenntnisschriften legitim und in der Ordnung sind. Schließlich besitzt keine der lutherischen Bekenntnisschriften den Charakter eines irreformablen Lehrgesetzes. Sie bleiben – wie sie es selbst zum Ausdruck bringen[18] – als geschichtlich bezogene und bedingte Bekenntnisse sowohl der Norm der Hl. Schrift kritisch unterworfen als auch offen für neue Einsichten, die sich in neuen geschichtlichen Situationen und in der Konfrontation mit neuen Herausforderungen ergeben.

Kurz: Die Verwobenheit der CA mit anderen lutherischen Bekenntnisdokumenten gilt es bei dem Bemühen um katholische Anerkennung der CA unter allen Umständen zu berücksichtigen, wenn diese Anerkennung tatsächlich diejenige CA meint, mit der die lutherischen Kirchen leben. Wo der Aussagegehalt der CA sich dadurch ökumenisch zu verengen scheint, müssen diese Verengungen in theologischer Arbeit durchstoßen werden. Die Aufgabe wäre also die einer auf die CA zulaufenden Interpretation der übrigen Bekenntnisschriften, die sich neuer theologischer Einsichten, kirchlicher Entwicklungen und ökumenischer Forschungs- und Gesprächsergebnisse bedient. Diese Aufgabe könnte, wie Schütte vorschlägt, in Form eines katholisch/lutherischen Kommentars zur CA in Angriff genommen werden.

[18] BS S. 767ff.

Die Confessio Augustana und die Dogmen von 1854, 1870 und 1950

von Heinrich Döring

Hätte denn eine Anerkennung der Katholizität des Augsburgischen Bekenntnisses (= CA) eine reelle Chance – vor allem angesichts der weitergehenden Lehrentwicklung in der katholischen Kirche, die in den Dogmen von 1854 (von der „Unbefleckten Empfängnis" d. h. der gnadenhaften Bewahrung Marias vor der Ursünde), von 1870 (vom päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimat) und von 1950 (von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel) markante und besonders herausfordernde Brennpunkte hat? Stellen sie nicht von vornherein Barrieren dar, die das Zugehen auf dieses „gemeinsame" katholische Bekenntnis als mögliche Grundlage des gemeinsamen Christlichen von beiden Seiten her erschweren, ja sogar verhindern müssen? In der Beantwortung dieser schwerwiegenden Frage wird viel davon abhängen, wie man die Gesamtentwicklung interpretieren will. Es ist in der Tat eine „Frage der Interpretation". Insgesamt wird man nach dem jetzigen Stand der Diskussion sagen können, daß diese drei Dogmen nicht das große Hindernis für eine solche gemeinsame Grundlage sein müssen, und zwar weder auf katholischer noch auf evangelisch-lutherischer Seite.

Möglichkeiten katholischerseits

Trotz des weiter entfalteten Bekenntnisstandes wäre seitens der katholischen Kirche eine Anerkennung der CA möglich, wenn folgendes in Betracht gezogen wird:

Nimmt man die CA für sich allein, dann enthalten die einschlägigen Artikel V, VII, XIV, XXVIII und XXI vom Wortlaut her im Hinblick auf diese Dogmen keine kirchentrennenden Lehren, sondern sind offen für eine weitergehende Interpretation und Konkretion durch die „traditio constitutiva". Vornehmlich das „satis est" des Artikels VII sollte Katholiken nicht schon von vornherein abschrecken, sondern es muß im Kontext gelesen werden.

In Analogie zu der Einstellung gegenüber den Kirchen des Ostens darf, wenn man die CA als ein katholisches Bekenntnis anerkennen will, von den Kirchen des Augsburgischen Bekenntnisses nicht mehr abverlangt werden, als was zur Zeit der Entstehung der CA katholischer-

seits formuliert und gelebt wurde. Im Sinne der vom Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgehobenen „Hierarchie der Glaubenswahrheiten" handelt es sich bei den Glaubensaussagen der drei Dogmen überdies nicht um zentrale Wahrheiten.

Unter der Voraussetzung, daß es in der einen Kirche – was hinsichtlich der Kirchen des Ostens schon deutlich gesehen wird – zunächst bei aller grundsätzlichen Katholizität einen unterschiedlichen (wenn auch nicht gegensätzlichen) Bekenntnisstand geben kann, wäre der Vorteil gegeben, daß es die katholische Seite in Analogie zu den Kirchen des Ostens lernte, die Kirchen der Augsburgischen Konfession in dem Bekenntnis, das sie sich als katholisches bewahrt haben, als rechtmäßige, rechtgläubige und katholische anzuerkennen, wohingegen die Kirchen dieses lutherischen Bekenntnisses auf der Basis dieses Bekenntnisses darauf verzichten würden, die lehrmäßige Weiterentwicklung in der römisch-katholischen Kirche als häretische anzusehen, sondern diese katholische Kirche in ihrer sakramental-strukturierten Gestalt als rechtmäßige und rechtgläubige anzunehmen. Auf diese Weise könnte sich jene Entwicklung in Gang setzen, gemäß der die Kirchen, durchaus in ihrer eigenen Tradition stehend und lebend, Kirchen bleiben und doch, aufeinanderzugehend, immer mehr die eine Kirche werden (J. Ratzinger). Nur so kann ja ein Prozeß in Gang kommen, in dem die getrennten Kirchen zu Trägern einer legitimen Vielfalt werden. Der vielfältiger Auslegung fähige Bekenntnistext der CA kann zudem in Einheit mit dem altkirchlichen Dogma und in Richtung seiner kirchlichen (sakramental konzipierten) Grundstruktur verstanden und gelebt werden und so sogar die Basis für ein allmählich wachsendes Verständnis der drei Dogmen abgeben.

Ansatzpunkte auf lutherischer Seite

Es fragt sich nun: Sind auch von evangelischer Seite her die Hindernisse, die mit diesen Dogmen gesetzt sind, zu überwinden und die schwerwiegenden Bedenken zu beseitigen? Durch diese verbindlichen Glaubensaussagen der katholischen Kirche sehen evangelische Christen ja vor allem das „sola scriptura" gefährdet. Hier wäre in der Tat zu zeigen, daß sie diesem Prinzip nicht widersprechen. Der größere Kontext der lebendigen Gegenwart des Wortes in der personalen Gestalt der Zeugen (das wäre die viva vox – in echter apostolischer Nachfolge!) ist für ein weiterführendes Verständnis wichtig. Den Weg dahin könnten die einschlägigen Überlegungen der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal, 1963, weisen. Einige markante Sätze daraus vermögen ihn anzudeuten: „Die Tatsache, daß die Tradition der Schrift vorausgeht, läßt die Bedeutung der Tradition

erkennen. – Die Tradition in ihrer schriftlichen Gestalt als ‚Heilige Schrift' muß von der Kirche in immer neuen Situationen interpretiert werden . . . Ein bloßes Wiederholen der Worte der Heiligen Schrift wäre ein Verrat am Evangelium . . . – Die Tatsache, daß Interpretation notwendig ist, stellt uns wiederum vor die Frage nach dem Kriterium, durch das die ursprüngliche Tradition sich bestimmen läßt[1]".

Die päpstliche Lehrautorität

Zunächst gilt es, die Fragestellung einzuengen auf die päpstliche Lehrautorität (da der Jurisdiktionsprimat bereits vielfach zur Debatte steht, bleibt er hier unberücksichtigt). Denn auch die beiden mariologischen Dogmen (wegen ihrer strengen Zuordnung zur Christologie und Ekklesiologie gibt es keine eigentlich-mariologischen Dogmen!), die nach evangelischem Verständnis weder Grundlage noch Abstützung in der Schrift haben, sind nicht in erster Linie mariologische Probleme, sondern betreffen hauptsächlich die Frage nach dem Lehramt, sie sind im Empfinden vieler evangelischer Christen letztlich eine inhaltlich-marianische „Ausfüllung" der schwerwiegenden Dogmatisierung von 1870, also vom Papst allein verkündete Dogmen. Im Vordergrund steht nicht so sehr ihr Inhalt, als vielmehr die Tatsache ihrer verbindlichen Aussagen.

Hinsichtlich dieser Problematik befinden wir uns zur Zeit aber in einer günstigen Situation. Hans Jörg Urban nämlich hat überzeugend aufgezeigt, daß wir inzwischen die primäre Fragestellung der reformatorischen Papstkritik wieder erreicht haben, „nämlich ob das Papsttum dem Evangelium dient". D. h., es geht neuerdings wieder um die Unverfügbarkeit des Wortes Gottes und um den Dienst an diesem[2]. Das gibt zu hoffen, zumal im Zusammenhang mit der gegenwärtig stärker werdenden Auseinandersetzung um das Papstamt und der diskutierten Anerkennung der CA durch die katholische Kirche. Zumindest wird hier nichts verstellt, es wird vielmehr die offene Frage nach der Mitte der Reformation gestellt.

Nimmt man die CA in ihrem Ansatz bei Wort und Sakrament und bei ihrem Vollverständnis des ministerium verbi ernst, dann könnte sich von da aus ein Weg zu einer Interpretation auftun, die zeigen würde, daß diese „Unfehlbarkeit" – wie der Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken in den USA hinsichtlich des Primats des Papstes fordert – „eindeutig dem Evangelium dient" und dienen will. Auch

[1] Die Einheit der Kirche. Material der Ökumenischen Bewegung. Herausgegeben von L. Vischer. München 1965, 195–211, besonders 197ff.

[2] H. J. Urban, Der reformatorische Protest gegen das Papsttum. Eine theologiegeschichtliche Skizze: Catholica 33 (1976) 318.

die CA geht davon aus, daß das endgültige und unüberbietbare Offenbarungswort der Kirche als der Säule und Grundfeste der Wahrheit anvertraut ist. Stehend auf Christus und auf dem Fundament der Apostel und Propheten, nie verlassen vom Geist der Wahrheit, wird sie stets irrtumsfrei sein. Bekommt man (vor allem mit der Konferenz von Montreal) immer klarer in den Blick, daß „Schriftprinzip" und „Traditionsprinzip" nicht Gegensätze darstellen, und fragt man, wie man denn das Schriftprinzip aufrechterhalten könne, wenn in der Kirche auch das Traditionsprinzip Geltung (d. h. eine lebendig-apostolische Überlieferung) hat, dann wird sich womöglich eines Tages auch die Antwort einstellen, daß die im Glaubenszeugnis der Kirche und in den unfehlbaren Entscheidungen des Lehramtes zum Ausdruck kommende Tradition (freilich nicht nur hier) als „Auslegungsautorität" des ihm übergeordneten Wortes Gottes anzusehen ist. Daß diese kirchliche Lehrverkündigung katholischerseits norma proxima genannt wird, dürfte ein solches Verständnis nicht hindern, denn diese norma proxima hat sich immer und überall an der norma remota, der Schrift, zu orientieren. Wird die apostolische Tradition als Auslegungsinstanz begriffen, bleibt das angedeutete Unterordnungsverhältnis erhalten. Jedwedes Interpretationswort, auch wenn es Unfehlbarkeitscharakter besitzt, kann als Auslegungswort nur menschlicher Art sein, weil ihm das Engagement der Inspiration abgeht. Es will als Interpretationswort zur Begegnung mit dem Wort Gottes führen. Insofern aber bedarf auch das formelle Wort der Kirche der Unfehlbarkeit (wenigstens quoad nos). Wenngleich sowohl Schrift als auch der apostolischen Tradition Unfehlbarkeit zukommt, ist das „göttliche Engagement" (P. Lengsfeld) in beiden Fällen ein anderes. Der Schrift verleiht die Inspiration des Heiligen Geistes Unfehlbarkeitscharakter, den Aussagen der apostolischen Interpretation dagegen lediglich die „assistentia per se negativa" dieses Geistes. Damit ist ausdrücklich gesagt: Die Interpretationsworte der Kirche sind nicht aus sich – etwa weil Gott ihr auctor principalis wäre – unfehlbar, sondern nur kraft göttlicher Verheißung, also mittelbar.

Nichtsdestoweniger können diese Aussagen in einem weiteren und analogen Sinn „Wort Gottes" genannt werden, denn sie vermitteln von Gott gewirktes, das Wort Gottes gleichsam entfaltendes, Zeugnis. Nur gleichsam „dritte Gestalt" des Gotteswortes und niemals formell und unmittelbar Wort Gottes, sind sie doch als Auslegungswort analog zur „zweiten Gestalt", zur Heiligen Schrift[3]. Letztlich geht es, und das

[3] Vgl. H. Döring, Kirchen – unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. München – Paderborn – Wien 1969, 30–35.

kann nicht genug betont werden, bei solchen Sätzen um die unfehlbare „Sache", um die Unfehlbarkeit der Wahrheit Gottes in Jesus Christus, die eschatologisch in diese Welt eingetreten ist und von der Lüge nicht mehr besiegt werden kann. Bei diesem Zeugnis der unbesiegbaren Wahrheit Gottes haben wir es deshalb nach dem Verständnis des Ersten Vatikanischen Konzils primär mit unfehlbaren Instanzen zu tun, mit der Unfehlbarkeit von lebendigen Instanzen in der Geschichte, d. h. mit unfehlbaren Zeugen, die das Evangelium in der Geschichte zur Geltung bringen sollen. Daß nach katholischem Verständnis die endgültige Offenbarung Gottes in der Menschwerdung seines Wortes, bei allen Mängeln und Schwächen menschlichen Sprechens, auch vermittels kirchlicher und päpstlicher Lehraussagen ohne Irrtum sich durchhalten kann, hängt natürlich zusammen mit der sakramentalen Konzeption der Kirche. (Die Kirche ist ja nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geiste Christi . . .[4]".

Dahinter steht letztlich die Überzeugung, daß Gott selbst, dem allein Unfehlbarkeit eignet, so die Kirche konkret unzerstörbar hält, weil es seine Kirche ist. Unfehlbarkeit darf keinesfalls als „Besitz" der Kirche und ihres „Amtes" mißverstanden werden, sondern ist Gabe des Heiligen Geistes. Er partizipiert das Amt lediglich an der Unzerstörbarkeit des Wortes Gottes – was ja auch nach lutherischer Überzeugung nicht unvorstellbar ist, vor allem wenn man in Betracht zieht, daß auch hier das Amt am „Gegenübercharakter" des Wortes Gottes teilhat. So gesehen, kann sogar ein evangelischer Theologe schreiben: „Daß ein höchstes Amt seine Vollmacht ‚ex sese, non autem ex consensu ecclesiae' habe . . ., läßt sich im Sinn der Eigenständigkeit des Verkündigungsamtes gegenüber den Wünschen der Gemeinde verstehen[5]". Unfehlbarkeit bedeutet also primär dies: daß sich der auf das Wort Einlassende sich auf die Wahrheit einläßt, „daß die Kirche Christi das ihr anvertraute und aufgetragene Kerygma nicht verlieren, daß sie nicht gänzlich und endgültig aus der Wahrheit herausfallen kann. Das Schicksal des Evangeliums ist nicht einfach der Willkür und dem Zufall überlassen[6]". Das Charisma der Unfehlbarkeit ist somit alles

[4] Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 8.
[5] W. Pannenberg, Thesen zur Theologie der Kirche. München 1970, 46.
[6] H. Ott, Kann ein Papstdienst in der Kirche einen Sinn haben? Protestantische Antwort: Concilium 7 (1971) 294.

andere als ein persönliches Privileg, es kommt vielmehr allen Päpsten nur insofern zu, als sie oberste Lehrer aller Gläubigen sind. Es ist die Unfehlbarkeit der ganzen und einen Kirche, die dem Papst als Garanten der Einheit von Glaube und Kirche gegeben (nicht jedoch von der Kirche delegiert) ist.

Evangelische Christen, die vom Wort Gottes her denken und, auf dem Boden der CA stehend, davon ausgehen, daß es ein genuines Amt in der Kirche gibt, das nicht vom allgemeinen Priestertum hergeleitet, sondern ein durch Sendung von Gott her (CA V) kommendes und insofern infolge kirchlicher Berufung ein öffentliches und die Person Christi repräsentierendes Amt ist (CA XIV), daß ferner die Bischöfe (CA XXVIII) nach „göttlichem Recht" zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung beauftragt sind (einschließlich der Zurückweisung von falschen Lehren und der Exkommunikation), bringen eine prinzipielle Offenheit für ein Amt der Einheit mit und werden verstehen, daß das im Hinblick auf die Einheit der Kirche formulierte „satis est" der CA (Art. VII) nur im Zusammenhang mit dem Amt der Verkündigung und Sakramentsverwaltung auszulegen ist. Nach W. Pannenberg[7] sind diese auf die Einheit der Kirche bezogenen Implikationen des Amtsverständnisses in der CA durchaus vorhanden und für die Beurteilung der Katholizität dieses Bekenntnisses zu berücksichtigen. Vielleicht ist es – so gesehen – nicht ausgeschlossen (wie J. Ratzinger formuliert), „daß die offene Frage nach der Mitte der Reformation in einem geistlichen Entscheid in Richtung einer katholisch gelebten CA gelöst und das Erbe von damals unter dieser Hermeneutik gelebt und angenommen würde[8]". Auf dem Wege zum „quasi-sakramentalen Verständnis" des päpstlichen Lehrprimats kann es dann durchaus Zwischenstationen geben, auf denen etwa auch eine bloß „symbolische" Begründung eines Einheitsamtes zunächst durchaus theologisch sinnvoll sein würde[9]. Es dürfte schon viel erreicht sein, wenn das Charisma der Unfehlbarkeit des obersten Lehrers der Kirche nicht als dem Evangelium zuwider verstanden wird.

Die mariologischen Dogmen

Mit den beiden mariologischen Dogmen wollen sich die Kirche und ihr Amt nicht über die Schrift stellen, sondern in konkreter und zugleich verbindlicher Interpretation dem Wort Gottes dienen. Eine

[7] Vgl. KNA-Ökumenische Information Nr. 4 vom 26. 1. 1977, 8.

[8] J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus: Bausteine für die Einheit der Christen 17 (1977) Heft 65, 12.

[9] Vgl. L. Scheffczyk, Das „Amt der Einheit": Symbol oder Wirkmacht der Einheit? Catholica 33 (1976) 227–245.

positive Einstellung zu diesen nicht unmittelbar biblisch begründeten Dogmen wird man allerdings von den Christen des Augsburgischen Bekenntnisses erst dann erwarten können, wenn auch bei ihnen eine andere Einstellung zum kirchlichen Lehrprimat und zur Tradition zu wachsen beginnt. Hier kann es also nur darum gehen, einige innere Gründe für die Evangeliumsgemäßheit dieser Mariendogmen anzudeuten, wobei vorauszuschicken wäre, daß es katholischerseits keine kirchenamtliche Verpflichtung auf eine Marienverehrung gibt, und daß gemäß der CA XXI das Gedenken der Heiligen durchaus empfohlen wird, und zwar gerade im Blick auf ihr Widerfahrnis der Gnade Gottes. Ohne hier auf die Probleme um den Begriff der „Erbsünde" und auf die Fragen der schwierigen Unterscheidung von „Leib" und „Seele" eingehen zu können, seien nur einige Grundgedanken zu den beiden Dogmen von 1854 und 1950 skizziert. Ein evangelischer Theologe bringt sie übrigens prägnant zum Ausdruck, wenn er in der Auslegung von Joh 19 der Hoffnung Ausdruck gibt, es möge „eines Tages verständlicher werden, daß die katholische Kirche Joh 19 erst richtig zu deuten glaubt, wenn sie die beiden Dogmen von 1854 und 1950 ins Spiel bringt. Maria ist unbefleckt empfangen, das heißt, sie ist aus ihrer Nähe zu Christus heraus und um seinetwillen aus der von Adam und Eva begründeten Schuldverstrickung der Menschheit gelöst; nach dieser Seite ihres Wesens ist sie von allem Anfang an nicht von dieser Welt; und diese Freiheit von der Welt um Christi willen vollendet sich durch ihre leibliche Aufnahme in die Herrlichkeit Gottes. Sie, die aus Gnaden vom Ursprung her Freie, vollzieht ihr Dasein in kreatürlicher Entsprechung zum menschgewordenen Wort – die Niedrige herrscht droben mit ihrem Sohn und ist in ihm und mit ihm präsent. Endlich würden wir vielleicht verstehen, was es bedeutet, daß der ‚untergeordnete Dienst' Mariens vom Zweiten Vatikanischen Konzil in seiner heilsgeschichtlich-eschatologischen Dimension erkannt worden ist: ‚Wie die Mutter Jesu, im Himmel schon mit Leib und Seele verherrlicht, Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendeten Kirche ist, so leuchtet sie auch hier auf Erden in der Zwischenzeit bis zur Ankunft des Herrn als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran[10]'. Maria ist schon am Ziel: in ihr ist die erlöste Schöpfung mit Christus ins Leben hinübergeschritten. Ihre für das Kommen Christi den (kreatürlichen) Raum offenhaltende, ihre die Gemeinde Christus hin versammelnde Funktion geschieht auf der Basis des ‚Es ist vollbracht' von Joh 19[11]".

[10] Wie Anm. 4, 68.

[11] U. Wickert, Maria und die Einheit der Kirche. Die Zuwendung zu Maria wird in Zukunft die Christen nicht trennen: KNA-Ökumenische Information Nr. 20 vom 20. 5. 1976, 8f.

Zum Dogma von 1854

Die Furcht evangelischer Christen, das Dogma von 1854[12] beeinträchtige mit der Ausnahme Mariens von der allgemeinen Sündhaftigkeit die Universalität der Erlösung Christi, ist, hält man sich an den Wortlaut der verbindlichen Aussage, unbegründet. Die Sündenfreiheit Mariens gefährdet die absolute Erlösungsbedürftigkeit durchaus nicht. Durch ihre Mutterschaft nimmt Maria in vollkommenster Weise an der Menschheit Jesu Anteil. Sie ist die „theotókos", und das bedeutet Gnade, ja sogar das Vollmaß der Gnade. Da nach dem neuen Testament das Geschenk der Gnade konkret immer Erlösung ist, beinhaltet dies auch die Befreiung aus dem Schuldzusammenhang der Erbsünde. Entscheidend ist dabei nicht, in welchem Augenblick eines Menschenlebens diese Erlösung erfolgt: im ersten Augenblick oder in einem anderen Moment des Lebens. Auch Maria ist in jeder Hinsicht mit der Nachkommenschaft Adams verbunden und insofern erlösungsbedürftig. Wenn bei ihr der erste Augenblick ihres Lebens hervorgehoben wird, dann hat dies folgende Begründung: Weil die Sünde ein Nein des Menschen gegenüber dem souveränen Willen Gottes bedeutet und der Mensch erst in der Übereinstimmung mit dem Willen Gottes heilig ist, hat eine Erwählung eines Menschen zur „theotókos" die Gnade als Ermöglichung einer freien, selbstverantworteten, vollpersonalen Annahme dieser Gnade zur Voraussetzung. D. h. Gott selbst muß erst die vollkommene Konformität mit seinem Willen durch die Gnade in Maria schaffen. Aus eigenem Wollen und Können heraus ist das Freisein von der Sünde dem Menschen nicht möglich. Nur Gott kann seinerseits den Schuldzusammenhang zerreißen und Maria die Möglichkeit schenken, in vollmenschlichem Vollzug die Mutterschaft Jesu anzunehmen. Die Freiheit von der Erbsünde steht somit in einem engen Zusammenhang mit einem zentralen Geheimnis des Glaubens. Im übrigen schließt das Credo zur Heiligkeit der Kirche auch das Credo zur Vollgestalt der Heiligkeit Mariens in sich. Nicht in Frage gestellt ist das „sola gratia" der Reformation, sondern eher noch radikalisiert und konkretisiert.

Zum Dogma von 1950

Das in der Kirche relativ spät bezeugte Dogma von der Aufnahme Mariens in den Himmel will nicht, wie das der volkstümliche Sprachgebrauch nahezulegen scheint, eine Analogie zur Erhöhung Christi sein. Auch in ihm findet das „sola gratia" der Reformation einen konkreten Ausdruck; denn nach der Definitionsbulle[13] ist Maria „zur

[12] DS 2803.
[13] DS 3903.

himmlischen Herrlichkeit aufgenommen worden", womit ausgedrückt wird, daß sie ihr heilsgeschichtliches Ziel mittels der Gnade Gottes erreicht hat. Diese ausdrückliche Exemplifizierung an Maria bringt im übrigen noch einmal ihre besondere Stellung als Mutter Jesu in der Heilsgeschichte zur Geltung. Sie ist am Ziel ihres Heils angekommen: in der Vereinigung mit Gott. Auf Erden heißt dies Begnadigung, nach dem Ableben die selige Gemeinschaft in der Schau Gottes. Dies ist im großen und ganzen die Perspektive des Neuen Testaments, wofür Maria die Konkretion darstellt, und zwar im Blick auf die Kirche, für die sie ja nach katholischem Verständnis Typus, Zeichen und Urbild ist[14].

Die nicht-theologischen Faktoren

Insgesamt sollte man auch nicht übersehen, daß in den Rezeptionsprozeß, zumal im Zusammenhang mit diesen Dogmen um den Papst und Maria, nicht-theologische Faktoren (etwa die psychologischen oder sozialen u. a.) erheblich hineinspielen, die sich, vor allem wenn sie sich mit den eigentlich theologischen Faktoren überschneiden, noch einmal mehr trennend auswirken. Nicht zuletzt ist die Sprache ein solcher Kumulationspunkt; mit ihr ergibt sich eine Fülle von Assoziationen, die dem Übersetzungsvorgang herüber und hinüber oftmals nicht dienlich sind. So entstehen nicht nur Volksmentalitäten, sondern auch ausgesprochene Bekenntnismentalitäten. Zieht man zudem in Betracht, was die Wissenssoziologen zu diesem Thema zu sagen haben, dann wird einem bewußt, daß es mit der sicherlich notwendigen Aufarbeitung der theologischen Zusammenhänge allein nicht getan ist. Die verschiedenen Kirchen und Konfessionen sind ja komplette Plausibilitätsstrukturen mit einem je eigenen katholischen bzw. evangelisch-lutherischen „Unter-Haltungs-Gebilde". Die von ihnen getragenen Grundvorstellungen der Glaubenswirklichkeit sind auch implizite Gewißheiten, d. h., sie sind zu einer „Selbstverständlichkeit" geworden, die mit den jeweiligen „signifikanten anderen" so durchgehalten wird, daß z. B. der Katholizismus oder das Luthertum so „natürlich" wird wie etwa die Haarfarbe. Diese stummen Gewißheiten des Alltagslebens sollte man nicht verkennen. Die jeweilige Bekenntnisgemeinschaft manifestiert sich hier geradezu als zwingende Kraft und kann sich sogar gegen den Widerstand des einzelnen durchsetzen. Beim Thema „Maria und Papst" belasten zweifelsohne (oftmals irrationale) Aversionen das Gespräch erheblich und machen das Verstehen schwierig.

[14] Vgl. W. Beinert, Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie. Freiburg-Basel-Wien 1973, 79–86.

Nun lebt der Mensch heute in einer Pluralität von Welten, er ist zum Pendler zwischen konkurrierenden (auch konfessionellen) Sinnwelten geworden, was bei vielen Nachteilen für die Plausibilität auch den Vorteil hat, daß die nicht-theologischen Faktoren dadurch schwächer zu werden beginnen[15]. Hinsichtlich der Papstfrage jedenfalls ist man inzwischen unbefangener geworden. A. Brandenburg hat recht, wenn er schreibt: „Christ sein im modernen nicht-katholischen Sinn heißt nicht, Papstgegner zu sein. Der antipäpstliche Affekt ist irgendwie ins Herz getroffen[16]".

[15] D. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt 1973; *ders.*, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970.

[16] A. Brandenburg, Ergebnisse ökumenischen Bemühens? Deutsche Tagespost 30 (1977) Nr. 16, 7.

Das Augsburgische Bekenntnis im Lichte des gegenwärtigen katholisch/lutherischen Dialogs

von Vilmos Vajta

Wenn man der Frage nachgeht, warum in letzter Zeit katholischerseits die Anerkennung der Confessio Augustana erörtert wird, so muß man vor allem auf die positiven Ergebnisse des Dialogs zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche verweisen. Diese Dialoge stehen natürlich nicht im luftleeren Raum. Sie sind in ihren Ergebnissen durch theologische Forschung – auf dogmengeschichtlichem, exegetischem und dogmatischem Gebiet – vorbereitet worden. Die Dialoge sind somit in vieler Hinsicht dem Prozeß ähnlich, der das Vatikanum II bestimmte: Die Kirchen werteten aus und übernahmen, was vorher von den Theologen erarbeitet worden war.

Es ist wichtig, daran zu erinnern, daß der zuerst begonnene offizielle katholisch/lutherische Dialog – der Dialog in den USA – das Nizänische Glaubensbekenntnis als Ausgangspunkt der Gespräche wählte. Auch die CA geht von dieser Voraussetzung und Grundlage aus. Ihre ersten 21 Artikel, in denen – trotz der neuen reformatorischen Akzente – der Konsens mit der römischen Kirche herausgestellt werden sollte, fußen auf dem altkirchlichen Dogma. Die drei ökumenischen Symbole (Apostolikum, Nizänum und Athanasianum) gehören deshalb ins lutherische Corpus Confessionum.

Die offizielle internationale Studienkommission der beiden Kirchen (1967–1971) widmete sich dem Thema „Evangelium und Kirche". Dieses Thema sollte jene beiden theologischen Grundmotive andeuten, die für beide Traditionen die charakteristischen Ausgangspunkte ihres theologischen Denkens darstellen und in denen sich ihre Gesamttheologie jeweils konzentriert. Das Thema sollte den beiden Traditionen die Frage stellen, in welcher Art durch das Evangelium Kirche gedacht und verwirklicht werden kann, und umgekehrt wie von der Wirklichkeit der Kirche ausgehend das Evangelium nicht nur seine Ortsbestimmung, sondern auch seine normative Rolle erhält. Die Reaktionen beider Kirchen auf den Schlußbericht der Studienkommission – den sogen. „Malta-Bericht" – verwiesen gerade auf diese Beziehung und die Notwendigkeit ihrer theologischen Klärung.

Der gegenwärtige Stand des katholisch/lutherischen Dialogs ist deshalb interessant und wichtig, weil er in sich eine gewisse Analogie zum Problem einer katholischen Anerkennung der CA aufweist. In neueren Äußerungen zur Frage des katholisch/lutherischen Verhältnisses ist nicht selten betont worden, daß letztlich die ekklesiologischen Fragen im Vordergrund stehen. Dies war auch in der Reformationszeit – trotz gegenteiliger Eindrücke – genau der springende Punkt. Denn die Reformation sprach nicht von einem frei schwebenden Evangelium, sondern von einer Kirche, in der dem Evangelium die ekklesiologisch normative Rolle zugesprochen wird (CA VII); und katholischerseits wurde weniger von der Evangeliumsverkündigung als von den ekklesiologischen Konsequenzen der reformatorischen Akzentverschiebungen im Verhältnis zur existierenden Kirche gesprochen. Die Anhänger der CA heute sind es der katholischen Kirche schuldig, die ekklesiologische Auslegung der CA zu betonen, falls die Anerkennung der CA einen Weg zur kirchlichen Einheit eröffnen soll. Erst dann wäre die „katholische Intention" der CA recht zur Geltung gebracht. Schon im Malta-Bericht wurde diese Aufgabe anvisiert, wenn es dort heißt, es gelte „das gegenwärtige lutherische Glaubensverständnis verbindlich zu umschreiben" (Nr. 11).

So sind für eine Anerkennung der CA die beiden Traditionen auf die hermeneutische Aufgabe einer gemeinsamen Auslegung der CA verwiesen. Daß diese Aufgabe als realisierbar erscheint, ist das verheißungsvolle Ergebnis des bisherigen Dialogs. Im Folgenden sollen deshalb einige wesentliche Punkte herausgestellt werden, die die CA als historisches Bekenntnis mit der aktuellen Lage des Dialogs verbinden.

1. Die Rechtfertigung

Die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen als Summe des Evangeliums wurde in der Reformation aufgrund des Schriftzeugnisses in die Mitte gestellt. Die kritische Spitze dieser Schriftauslegung richtete sich gegen die damalige kirchliche Tradition und ist ohne diesen Bezugspunkt nicht verständlich. Für den Dialog hatte dies zwei Folgen: die notwendige Revision des Traditionsbegriffes und die Überprüfung der Frage, ob die „Menschensatzungen" (traditiones humanae) in der heutigen katholischen Kirche noch dieselbe Gültigkeit haben, wie dies von der Reformation beanstandet worden war. Weil die heutige exegetische Forschung die heilige Schrift mit der (mündlichen) Tradition in einer Weise verbindet, die die Reformation selbst nicht verneint hatte, konnte im Dialog an diesem Punkte eine Übereinstimmung erzielt werden. Die Übereinstimmung, die zwar in der CA noch nicht

formuliert aber für sie doch richtunggebend ist, ermöglichte eine neue Ortsbestimmung des Evangeliums im Leben der Kirche. „Weder das Prinzip sola scriptura noch der formale Verweis auf die Verbindlichkeit des Lehramtes kann genügen. Primäres Kriterium ist, daß der Heilige Geist das Christusereignis als Heilsereignis erweist", so formuliert es der Malta-Bericht (Nr. 18).

Wendet man sich konkret dem Problem der Rechtfertigungslehre zu, so ist der entsprechende Artikel IV der CA immer als Herzstück des lutherischen Bekenntnisses betrachtet worden. Im Gesamtduktus der CA muß aber darauf hingewiesen werden, daß der Artikel keineswegs isoliert steht. Er sollte unbedingt auf dem Hintergrund der vorhergehenden drei Artikel, ganz besonders des Artikels III (Der Sohn Gottes) gelesen werden: Das „propter Christum" ist also genauso zu betonen wie das „per fidem". Dadurch wird das Verständnis von fides als theologische „Tugend" unmöglich. Erst wenn Lutheraner und Katholiken CA IV zusammen mit den anderen Artikeln lesen (besonders Art. VI – Der neue Gehorsam – und Art. XX – Glaube und gute Werke –) kann von einem „weitreichenden Konsens in der Interpretation der Rechtfertigung" gesprochen werden, wie der Malta-Bericht (Nr. 26) es tut. Die Bejahung der Rechtfertigungsbotschaft schließt aber nicht aus, daß „das im Evangelium bezeugte Heilsgeschehen auch in anderen dem Neuen Testament entnommenen Vorstellungen, wie Versöhnung, Freiheit, Erlösung, neues Leben, neue Schöpfung zusammenfassend zum Ausdruck gebracht werden kann" (Malta-Bericht Nr. 27). Eben dies wurde schon in der oft zitierten – und mißverstandenen – Debatte über die Rechtfertigung auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki (1963) bejaht.

Wenn diese christologische Einbettung der Rechtfertigungsbotschaft bejaht und damit die pluriforme Aussagemöglichkeit desselben Sachverhaltes beiderseits zugegeben wird, dann kann diese gemeinsame Auslegung der CA in der heutigen theologischen Situation heilsam wirken. Nicht nur ganz allgemein wird dann einer Intellektualisierung der rechtfertigenden Heilsbotschaft entgegengewirkt, sondern dann wird hier auch ein anderer Weg beschritten als die heute modisch gewordene exegetische Konzentration auf einige paulinische Hauptbriefe. Wenn „Mitte der Schrift" – statt als hermeneutische Mitte – als Auswahlprinzip verstanden wird, dann entfernt man sich von der Grundlage des altkirchlichen Dogmas. Diese zu bewahren aber war die Intention der CA wie die des jüngsten katholisch/lutherischen Dialogs, der im Malta-Bericht seinen Niederschlag gefunden hat.

2. Die Kirche und das kirchliche Amt

Wenden wir uns nun dem Problem der Ekklesiologie zu, so ist zunächst zu betonen, daß es sich dabei nicht um die ekklesiologischen Konsequenzen der Rechtfertigungsbotschaft handelt. Statt dessen ist es so, daß die Rechtfertigungsbotschaft implizit eine Ekklesiologie enthält. Die Verbindung zwischen CA IV und V ist nicht zufällig. „Damit wir diesen (sc. rechtfertigenden) Glauben erlangen, ist das Amt eingesetzt, welches das Evangelium verkündigt und die Sakramente darreicht. Denn das Wort und die Sakramente sind die Mittel, durch welche der Heilige Geist geschenkt wird. Er wirkt den Glauben, wo und wann es Gott gefällt in denjenigen, welche das Evangelium anhören . . ." (CA V). Klarer kann nicht gesagt werden, daß Rechtfertigung ohne das kirchliche Amt weder geschenkt noch empfangen wird. Diesen Sachverhalt gibt der Malta-Bericht (Nr. 48) als gemeinsame Überzeugung wieder: „Zum Werk der Versöhnung gehört aber auch der Dienst der Versöhnung (2Kor 5,18). Das Zeugnis des Evangeliums hat als Voraussetzung, daß es Zeugen des Evangeliums gibt (Röm 10,14–17)". Die beiden Zitate klingen zusammen. Der Dialog zwischen unseren beiden Traditionen wandte sich nicht zufällig der Frage des kirchlichen Amtes zu, etwa weil diese Frage in der heutigen ökumenischen Diskussion nun einmal eine wichtige Rolle spielt. Diese Frage gehört vielmehr sachgemäß in das pneumatische Rechtfertigungsgeschehen hinein. Erst wenn dies gesehen wird, kann man von den Konsequenzen sprechen, die mit einer solchen Ekklesiologie verbunden sind.

Letztlich sind die Lutheraner selbst schuld daran gewesen, daß man die Ekklesiologie der CA erst in Art. VII gesucht hat. Die Katholiken haben dies aufgrund ihrer methodischen Voraussetzungen mitvollzogen. Man muß aber sehen, daß die Hauptbegriffe von CA VII schon in Art. V gegeben sind. Die Frage ist also, was CA VII an Neuem zu dem in Art. V Gesagten hinzufügt. In dieser Hinsicht hat man gemeint, daß in CA VII im wesentlichen von der *Einheit* der Kirche gesprochen werde. Allerdings ist richtig, daß hier als Hauptbezeichnung für Kirche der Begriff „congregatio sanctorum" eingeführt wird. Das geschieht in Verbindung mit dem Relativsatz, „in der das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden". Dieses Relativpronomen „in der" weist auf den Ort hin, wo das Amt seine Funktion ausübt. Kirche ausschließlich nach CA VII definieren zu wollen, hieße darum den wahren Zusammenhang verkürzen. Legen wir also den Akzent vor allem auf den mit „in der" eingeleiteten Relativsatz, dann will CA VII aussagen, daß das Amt der Kirche nur im Rahmen der Gesamtgemeinde seinen Bestimmungsort hat, d. h. eine von der Gemeinde

als Volk Gottes losgelöste Hierarchie ist unvereinbar mit dem Evangelium. Diesen Akzent setzt auch der Malta-Bericht (Nr. 48): „Das Zeugnis für Christus ist der Kirche als ganzer aufgetragen; die Kirche ist als ganze das priesterliche Volk Gottes. Als creatura et ministra verbi steht sie jedoch unter dem Evangelium und hat in ihm ein übergeordnetes Kriterium."

Es kann hier nicht untersucht werden, ob dieser Konsens des Malta-Berichtes erst aufgrund des Vatikanum II ausgesprochen werden konnte oder ob dies schon 1530 möglich gewesen wäre. Wichtig ist, daran festzuhalten, daß gerade der Dialog des letzten Jahrzehnts hier auf die Intention von CA VII gestoßen ist und an einem für die Ekklesiologie entscheidenden Punkte den Weg geöffnet hat zu einer katholischen Anerkennung der CA. Daß in dieser Frage noch weiterhin Probleme bleiben, soll nicht verneint werden (vgl. Malta-Bericht Nr. 50). Aber es ist doch insofern heute ein Konsens feststellbar, als die „Hierarchie" nicht als vom Volke Gottes getrennt gedacht und ausgeübt werden kann. Katholiken und Lutheraner „stimmen . . . darin überein, daß das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht" (ebd.). Es ist dabei selbstverständlich, daß die „Hierarchie" nicht über das „kirchliche Amt" verfügt. Das sagt der Satz des Malta-Berichtes: „Sie (sc. Katholiken und Lutheraner) stimmen außerdem darin überein, daß das Amt nur insofern Christus und sein Gegenüber zur Gemeinde repräsentiert, als es das Evangelium zum Ausdruck bringt" (Nr. 50). Wenn keiner der beteiligten Partner hinter diese Sätze zurückfallen möchte, dann ist darin prinzipiell einer Anerkennung der Ämter der Weg geöffnet. Im Malta-Bericht (Nr. 63f) wird eine solche Empfehlung katholischerseits vorsichtiger ausgedrückt als von den Lutheranern. In den USA jedoch wird im Dokument über „Eucharistie und Amt" (Nr. 35 und 54) diese Empfehlung beiderseitig und ohne Vorbehalt ebenso ausgesprochen wie im Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Institute 1973 (Nr. 22).

Neben der grundsätzlichen Bejahung des kirchlichen Amtes als konstitutiv zur Kirche gehörend hat der Dialog an einem damit eng verbundenen Punkt auch katholischerseits eine Öffnung zur Position der CA erbracht. Es handelt sich dabei um die Frage der *Strukturen des kirchlichen Amtes.* Die geschichtliche Entwicklung zeigt, daß sich „in Verständnis und Ausformung des Amtes erhebliche Veränderungen und Entwicklungen vollzogen" haben (Malta-Bericht Nr. 55). Diese Einsicht in die Geschichtlichkeit der Amtsstrukturen muß Umstrukturierungen, die einer neuen Situation entsprechen, möglich erscheinen lassen. Es ist klar, daß es das mittelalterliche Bischofsamt, das wegen seiner Verflochtenheit mit der weltlichen Gewalt in CA XXVIII

unter dem Stichwort „abgeschaffte Mißbräuche" behandelt wird, heute in dieser Form nicht mehr gibt. Wenn aber die kirchliche Gewalt der Bischöfe mit der Gewalt der Schlüssel gleichgesetzt und in ihrer Aufgabenbeschreibung mit dem kirchlichen Amt selbst identifiziert wird (CA XXVIII, 5), dann entsteht das Problem, in welcher Weise ein vom Amt des Pfarrers unterschiedenes Amt (z. B. Bischofsamt oder Primat im Bischofskollegium) denkbar und praktikabel ist.

Die Argumentation, die im 16. Jahrhundert auch in der CA ihren Niederschlag gefunden hat, unterschied zwischen iure divino und iure humano bevollmächtigten Ämtern. Die CA zählte das Bischofsamt zur letzten Kategorie. Obwohl sie das Problem des päpstlichen Primats nicht erwähnt, stand die lutherische Reformation, wie die späteren Bekenntnisschriften es bezeugen, auch hinsichtlich des Primats auf demselben Standpunkt wie hinsichtlich der bischöflichen Gewalt. Fragwürdig erschien Luther nur die Praktikabilität in der gegebenen Situation. Für Melanchthon aber war sie denkbar (vgl. die Schmalkaldischen Artikel und ihre Unterschriften).

Zu dieser gesamten Problematik äußern sich die verschiedenen Dialogdokumente an unterschiedlichen Stellen. In den USA wird von den Lutheranern festgestellt: „Die episkopale Struktur und Verfassung der römisch-katholischen Kirche stellt als solche keine Probleme für die Lutheraner dar" (Eucharistie und Amt, Nr. 28 mit Hinweis auf Apol. XIV, 1.5). Allerdings – und das ist wichtig – erfolgt diese Aussage auf dem Hintergrund der gemeinsam bejahten historischen Tatsache, daß auch Priester ordiniert haben und daß es in den verschiedenen Zeiten und Kulturen eine Vielfalt der Amtsstrukturen geben kann (ebd. Nrr. 19–22). Hier besteht eine Parallelität zum Malta-Bericht und der dort anerkannten Geschichtlichkeit des Amtes. Doch spricht der Malta-Bericht nicht speziell vom Bischofsamt, sondern erörtert nur die Frage des päpstlichen Primats. Mit derselben Argumentation wie im USA-Dialog wird im Malta-Bericht „das Amt des Papstes nicht ausgeschlossen als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirche, soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird" (Nr. 66 mit Hinweis auf die Schmalkaldischen Artikel). Inzwischen ist der Dialog in den USA gerade an diesem Punkt weitergelangt und hat die grundsätzliche Stellungnahme des Malta-Berichtes weiterentwickelt.

Im Malta-Bericht wird folgendes festgestellt: „Die größere Einsicht in die Geschichtlichkeit der Kirche, verbunden mit einem neuen Verständnis ihres eschatologischen Wesens, zwingt heute zu einem neuen Durchdenken der Begriffe ‚ius divinum' und ‚ius humanum'. In beiden Begriffen wird das Wort ‚ius' in einem lediglich analogen Sinn

gebraucht. Das ‚ius divinum' läßt sich niemals adäquat vom ‚ius humanum' unterscheiden. Wir besitzen das ‚ius divinum' nur in jeweils geschichtlichen Vermittlungsformen. Diese Vermittlungsformen müssen nicht als Produkt eines soziologischen Wachstumsprozesses verstanden werden, sondern sie können wegen der pneumatischen Natur der Kirche als Frucht des Geistes erfahren werden" (Nr. 31). Diese Grundposition könnte im Blick auf das Bischofsamt hinsichtlich der Stellungnahme der CA von Bedeutung sein. Auf jeden Fall wird weiterhin entscheidend sein, daß die christliche Freiheit nicht durch ein übergeordnetes Amt (ob Pfarrer, Bischof oder Papst) beeinträchtigt wird (vgl. USA-Dialog: Amt und universale Kirche, Nr. 30). Die CA betont emphatisch diesen Aspekt und bejaht die Möglichkeit des Ungehorsams, wenn irgendein Amtsträger, auf welcher hierarchischen Stufe er auch stehen mag, gegen diese Freiheit verstoßen sollte. In dieser Hinsicht gilt das, was die lutherischen Bekenntnisse (auch die CA) über Menschensatzungen (humanae traditiones) negativ wie auch positiv zu sagen haben. Hier liegt das Pathos einer auf die Rechtfertigungsbotschaft sich gründenden Ekklesiologie.

3. Die Sakramente: Taufe und Abendmahl

Die CA behandelt die Frage der Sakramente in den einzelnen Artikeln über Taufe, Abendmahl, Beichte und Buße (IX–XII). Diesen schließt sich ein Artikel über den Gebrauch der Sakramente an (XIII). So wird in der CA selbst keine Definition der Sakramente gegeben. Auch wird die Anzahl der Sakramente nicht behandelt. Diese Fragen tauchen nur in der Apologie der CA auf und werden dort hauptsächlich unter terminologischem Gesichtspunkt beantwortet. Der katholische Einwand richtet sich primär gegen den Artikel über die Buße (XII), und dieser wird durch das Trienter Konzil sogar wörtlich verurteilt. Diesen Fragen mußte sich der katholisch/lutherische Dialog stellen.

Das Problem der Definition des Sakramentsbegriffs taucht im bilateralen Dialog an zwei Stellen auf, nämlich in der Frage der Buße und bei der Ordination zum Amt. Die Lutheraner haben eine gewisse Flexibilität bewahrt hinsichtlich der Frage, ob Buße/Beichte den Sakramenten zuzurechnen sei. Der Gedankengang in der Augustana gibt gewisse Anhaltspunkte, daß sie unter die Sakramente gerechnet wird. Der Gebrauch im Glauben wird auch für die Buße betont, obwohl das sakramentale Zeichen nicht erwähnt wird. Gerade das zeigt die lutherische Unsicherheit betreffs des sakramentalen Charakters. Dage-

gen werden Taufe und Abendmahl entschieden als die vom Herrn eingesetzten Sakramente anerkannt. Beide Sakramente wurden im USA-Dialog thematisch aufgenommen.

Die Taufe

Die Diskussion über „Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden" hat – innerhalb des USA-Dialogs – bisher die am wenigsten befriedigenden Ergebnisse gebracht. Eine Konsenserklärung ist ausgeblieben, freilich nicht wegen des Taufverständnisses als solchem. Gewiß, die thematische Beschränkung („zur Vergebung der Sünden") hat einiges Unbehagen hervorgerufen. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe wurde dagegen nicht in Frage gestellt. Die Behandlung des Taufsakraments wurde vielmehr erschwert durch die begleitenden Fragen, die die beiden Partner in den USA einander gestellt haben. Hier kam besonders die Taufe in ihrer Relation zur Buße zur Sprache, und man stellte nicht nur Fragen im Blick auf die Definition von Sakrament, sondern auch über die Rolle des Bußsakramentes für die nach der Taufe begangenen Sünden, über menschliche Kooperation mit der göttlichen Gnade und schließlich über das Problem der Zulassung zu den Sakramenten von außerhalb der katholischen Kirche Getauften.
So blieb zwar die Anerkennung der Taufe unangetastet, aber die übrigen Probleme konnten nur am Rande vermerkt werden und würden vermutlich bei der Anerkennung der CA – nicht nur im Zusammenhang mit der Taufe – wieder auftauchen. Dies muß nüchtern gesehen werden. Daß es für eine Kirche des Evangeliums von entscheidender Bedeutung ist, wie sie mit der Sünde und mit den konkreten Sündern umgeht, ist eine kaum überraschende Tatsache. Wir befinden uns hier in der Mitte des Evangeliums selbst. Daneben ist die Frage nach einer Definition dessen, was Sakrament sei, ein beinahe harmloses und mit Sicherheit lösbares Problem, wie dies schon bei der Behandlung der Lehre vom kirchlichen Amt herausgestellt wurde (Malta-Bericht Nrr. 59 und 61).

Das Abendmahl

Das Bekenntnis zur Gegenwart Christi im Abendmahl, wie CA X es ausspricht, ist katholischerseits niemals in Zweifel gezogen worden. Dieser Punkt ist deshalb auch in den gegenwärtigen Dialogen nicht strittig gewesen. In den USA beschäftigten sich zwei Dokumente mit dem Herrenmahl, wobei es im ersten vor allem um das Problem des eucharistischen Opfers, im zweiten um das Problem des Amtes ging. Die theologischen Probleme, die die Definition der Transsubstantionslehre betreffen, kommen in der CA nicht zur Sprache, beschäftigten dagegen selbstverständlich den Dialog. Dabei ist es deutlich zu einer

Verständigung gekommen (vgl. USA-Dialog: Die Eucharistie, II, 1). Der Malta-Bericht hat sich mit dem Abendmahl lediglich unter dem Gesichtspunkt der Zulassung zum Abendmahl beschäftigt. Gerade deshalb wurde in der neu ernannten Gemeinsamen lutherisch/römisch-katholischen Kommission beschlossen, sich eigens dem Problem des Herrenmahls in seiner ganzen Breite zuzuwenden und ein Dokument in der Art eines „gemeinsamen Zeugnisses" zu entwerfen. Dabei sind aber die „gemeinsamen Aufgaben" zur Überwindung noch bestehender gegensätzlicher Positionen nicht aus dem Auge gelassen. Dieses Dokument, das in nächster Zeit von der Kommission verabschiedet werden soll, wird wesentliche Klärungen auch im Hinblick auf die in der CA noch offenstehenden Fragen bringen.
Unter den Artikeln der CA, die die „abgeschafften Mißbräuche" aufzählen, werden die Frage des Abendmahlsempfangs unter beiderlei Gestalt (Art XXII) und einige Probleme hinsichtlich der Meßfeier (Art. XXIV) erwähnt.
Was den Empfang unter beiderlei Gestalt anbetrifft, so ist in der Praxis der katholischen Kirche nach dem Vatikanum II dazu eine viel größere Möglichkeit gegeben als bisher. Auch die Begründung dessen mit dem Hinweis auf die vollständige Zeichenhaftigkeit ist allgemein anerkannt, so daß die Einwände der CA kaum noch auf katholischen Widerstand stoßen werden. Außerdem ist es ja so, daß auch die lutherische Lehre nicht verneint, daß Christus unter jeder der beiden Gestalten ganz gegenwärtig ist, und die lutherische Praxis ihrerseits zwingende pastorale Fälle kennt, in denen das Abendmahl unter nur einer Gestalt empfangen werden kann. In CA XXIV werden die sogen. „Privatmessen" verworfen. Das neue Dokument der Gemeinsamen lutherisch/römisch-katholischen Kommission nimmt dazu in folgender Weise Stellung: „Inzwischen hat sich in der liturgischen Praxis der katholischen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil ein bedeutsamer Wandel vollzogen zum Vorrang 'der gemeinschaftlichen Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen..., wobei bestehen bleibt, daß die Messe in jedem Fall öffentlichen und sozialen Charakter hat' (Liturgiekonstitution Nr. 27; vgl. DS 1747). Dieser Vorrang der gemeinschaftlichen Feier bedeutet eine wichtige Annäherung unserer eucharistischen Praxis". Deshalb kann die katholische Kirche heute die Einwände der CA gegen die „Privatmessen" nicht mehr für unberechtigt halten. Man hat ja sogar eine Veränderung in der Rubrik vorgenommen und spricht offiziell nicht mehr von „missa privata", sondern von „missa sine populo". Dies heißt aber nicht, daß die Messe vom Priester *allein* gefeiert werden darf. Denn nach dem Codex Iuris Canonici ist eine solche Messe nur in der Anwesenheit eines Mit-

helfers gestattet (Can. 813 § 1 sagt: „Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat."). Dem entspricht auch die Enzyklika „Mysterium fidei", indem sie eine vom Priester privat gefeierte Messe zwar als „einen Akt Christi und der Kirche" bejaht, aber mit der Hinzufügung „aus gerechtem Grund" (iusta de causa) und mit der Bedingung: „wenn nur ein Ministrant dient und antwortet" (deutsche Übersetzung, Rom 1965, S. 24). Was dem lutherischen Partner übrigbleibt, ist höchstens die Beanstandung, daß dieser Bedingung – wie allgemein bekannt – weithin nicht Rechnung getragen wird. Aber im Prinzip ist dadurch die „Privatmesse" in der von der CA kritisierten Gestalt aufgehoben.

Es bleibt die Frage der in der CA (Art. XXIV, 21) verurteilten Meinung, daß die Privatmessen „in das Unendliche" vermehrt würden. Dabei ist zunächst darauf zu achten, daß eine theologische „Meinung" (opinio) noch nicht als offizielle Lehre der katholischen Kirche betrachtet werden darf. Die von der CA beanstandete Meinung über die Messe als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene ex opere operato ist heute keineswegs katholische Lehre und als „opinio" kaum vertreten. Wie V. Pfnür eindrücklich bewiesen hat, ist hier durch den Sitz dieser Auffassung in der Suffragienlehre einerseits, andererseits in der skotistischen Sakramentslehre eine irreführende Verbindung der Meinungen entstanden. Pfnür schließt mit der Bemerkung: „So ist es nicht verwunderlich, daß dieses so verstandene ‚opus operatum' in der reformatorischen Polemik zum Gegenbegriff der Rechtfertigung durch den Glauben wird" (Einig in der Rechtfertigungslehre? Wiesbaden 1970, S. 64).

Im neuen Dokument der Gemeinsamen lutherisch/römisch-katholischen Kommission über das Herrenmahl werden die Positionen richtiggestellt. Angesichts solcher Klarstellungen müssen die Katholiken die katholische Intention der CA auch an dieser Stelle ebenso anerkennen, wie die Lutheraner heute zu überprüfen haben, ob sie bei der gegenwärtigen Praxis der Messe in der katholischen Kirche noch behaupten können, daß diese „die Herrlichkeit des Leidens Christi verletze" (CA XXIV, 34). Dies ist die primäre Frage und nicht, ob die Messe „bei uns mit größter Ehrfurcht gefeiert" wird (CA XXIV, 1). In der lutherischen Praxis ist zwar die Ehrfurcht geblieben, aber die häufige Kommunion wird nur in einigen Kreisen geübt (im 19. Jahrhundert z. B. unter dem Einfluß von Grundtvig in Dänemark oder von Löhe in Neuendettelsau). Erst in unserem Jahrhundert hat sie sich unter dem Einfluß der liturgischen Bewegung wieder verbreitet. Unter diesem Aspekt kann man mit Recht sagen, daß auch die katholische Kirche eine ähnliche Entwicklung durchgemacht hat: Zwar

wurden viele Messen gefeiert, aber ohne Volk. Die Häufigkeit der Kommunionsmessen ist bei den Katholiken ebenso wie bei uns eine spätere Erscheinung. Sie übertrifft allerdings die Häufigkeit der Kommunion in den meisten lutherischen Kirchen.

Der lutherische Akzent der CA (XXIV, 30) liegt schließlich auf dem Gebrauch der Messe *im Glauben.* Damit stimmt die Liturgiekonstitution des Vatikanum II überein, wenn sie die aktive Teilnahme der Gläubigen betont. So brauchen heute – nach Ausräumung verschiedener Mißverständnisse, die die Meßtheologie der Reformationszeit tatsächlich verursacht hatte – die in der CA zur Sprache gebrachten Mißbräuche einer katholischen Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses nicht mehr im Wege zu stehen.

Eine schwere Belastung des Dialogs liegt weiterhin in der Frage nach der *Zulassung zum Abendmahl,* sofern diese von der Beichte und vom Bußsakrament abhängig gemacht wird. Das katholische Bußsakrament wird nämlich ausschließlich vom kirchlichen Amtsträger gespendet und ist somit mit der Anerkennung des Amtes verknüpft. In der Handhabung der „Schlüsselgewalt" sind die Akzente in den beiden Konfessionen verschieden gesetzt. Die CA versichert: „Denn niemand wird (zum Sakrament) zugelassen, wenn er nicht vorher ernstlich geprüft ist" (XXIV, 6). Weiterhin: „Die Beichte ist in unseren Gemeinden nicht abgeschafft. Vielmehr ist es Sitte, den Leib des Herrn nur solchen zu reichen, die vorher verhört und losgesprochen wurden. Und auf das Sorgfältigste unterrichtet man das Volk über den Glauben an die Lossprechung (de fide absolutionis)" (XXV, 1f). Den Bischöfen wird die Vollmacht der „Schlüssel" zuerkannt, u. a. „die offenkundig Gottlosen von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, aber ohne weltliche Gewalt, nur mit dem Worte" (sine vi humana, sed verbo; XXVIII, 21). Es wird primär von der Interpretation dieser „Vorbedingungen" zur Zulassung abhängig sein, ob sich hier eine Konvergenz oder eine schlechthin unlösbare Differenz in der Handhabung der Schlüsselgewalt herausstellen wird. Die katholische Praxis steht bis heute einer Abendmahlsgemeinschaft im Wege, und zwar „nicht ausschließlich" wegen der noch ungeklärten Frage „der vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes" (Malta-Bericht Nr. 73= vgl. das Sondervotum von Martensen/Vögtle). Hier steht katholische kirchliche Disziplin noch entschieden gegen eine Zulassung zum Altarsakrament von Nicht-Katholiken (abgesehen von der Sonderregelung für die Orthodoxen und für Notfälle). Die Trennung zwischen Katholiken und Lutheranern im Abendmahl ist weiterhin nicht aufgehoben.

Gerade in diesem Problemkreis ist der Dialog aber doch weitergekommen als in der Zeit der CA. Heute ist klar geworden, daß die Ausschlie-

ßung vom Abendmahl „ohne weltliche Gewalt, nur mit dem Wort" sich konkret nur auf den Unterricht, die Predigt von Gericht und Gnade und auf die (fast ausschließlich) allgemeine Beichte beziehen kann. Denn dort, wo keine weltliche Gewalt zur Verfügung steht, ist in den volkskirchlichen Verhältnissen keine andere Art von „Vorbedingung" denkbar als das Wort der Verkündigung, auch das Wort der Verkündigung im einzelnen seelsorgerlichen Gespräch. Von diesem Ansatz her ist die lutherische Argumentation im Malta-Bericht (Nr. 72) zu verstehen: „Eine Abendmahlsfeier, an der glaubende Getaufte nicht teilnehmen dürfen, leidet an einem inneren Widerspruch und erfüllt schon in ihrem Ansatz die ihr vom Herrn gestellte Aufgabe nicht. Denn Abendmahl ist Annahme der Menschen zur Versöhnung durch das Erlösungswerk Jesu Christi".

Diese Motivierung beruht auf anderen Prämissen als die Meinung von der „offenen Kommunion", mit der sie oft verwechselt wurde. Die lutherische Argumentation beruht auf dem verkündigten Wort, das als Gericht und Gnadenangebot jedem Kommunikanten in der Abendmahlsfeier selbst zugesprochen wird. Der Zugang wird denen nicht verwehrt, die sich – nachdem sie in dieser Weise „ernstlich geprüft", „vorher verhört und losgesprochen wurden" – dem Altar des Herrn nähern. Das heißt „sine vi humana, sed verbo".

Daß in dieser konkreten Frage der Zulassung zum Abendmahl auch katholischerseits anders gedacht werden kann als in ausschließlich kanonisch bestimmten Regelungen, zeigt der Malta-Bericht auch dann, wenn Einmütigkeit nicht erreicht und Sondervoten abgegeben wurden. Jedenfalls kann folgendes festgestellt werden: Die Befürwortung, „daß die kirchlichen Autoritäten aufgrund der schon vorhandenen Gemeinsamkeiten in Glauben und Sakrament und als Zeichen und Antizipation der verheißenen und erhofften Einheit gelegentliche Akte der Interkommunion (etwa bei ökumenischen Anlässen, in der Mischehenseelsorge) ermöglichen" (Malta-Bericht Nr. 73), ist von drei katholischen Mitgliedern vorbehaltlos angenommen worden. Zwei weitere katholische Mitglieder haben die Empfehlung „im Sinne einer auf die genannten Fälle 'begrenzten Zulassung' zur eigenen Abendmahlsfeier" eingeschränkt. Zwei Mitglieder haben mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes den katholischen Autoritäten von dieser Empfehlung abgeraten. Dies ist ein Beweis dafür, wie verschieden man heute in der katholischen Kirche über die Frage der Zulassung denken kann. Der Ertrag des Malta-Berichts ist aber klar: Die Mehrheit in der katholischen Kirche neigt dazu, die Auflockerung der kirchlichen Regelungen im ökumenischen Interesse zu fördern. Wenn daraus eine gegenseitige Zulassung von einzelnen unter pastoraler Verantwortung erwachsen könnte, dann wäre hier der Weg in die Zukunft eröffnet. Was allerdings bei dieser Regelung noch immer bleiben würde, ist die Verschiedenheit der sog. Kirchenregimente, d. h. die gegenseitige Anerkennung der Ämter.

Abschließende Bemerkungen

Was in gegenwärtiger Stunde durch die Ergebnisse der Dialoge erreicht worden ist, ist eine Art *Zwischenzustand.* Die beiden Kirchen sind nicht mehr im Zustand des 16. Jahrhunderts. Würde die Confessio Augustana eine katholische Anerkennung erfahren, so wäre auch klar herausgestellt, daß die Einheit unter den beiden Kirchen nicht mehr ausschließlich unter dem Zeichen einer Integration zu denken wäre. Die beiden Traditionen könnten auch ohne eine „korporative Vereinigung" (J. Ratzinger) eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit manifestieren. Wenn es dann zu einer Versöhnung der Ämter kommen würde, wäre die sichtbare Einheit in der Vielfalt der Charismen im wesentlichen hergestellt. Dieser letzte Schritt ist aber noch nicht erreicht. Die Situation zwischen den beiden Kirchen ist dennoch durch die Dialoge zumindest an einem Provisorium angelangt. Eine begrenzte Gemeinschaft unter den beiden Kirchen ist durch die Taufe, durch den gemeinsamen Glauben der altkirchlichen Bekenntnisse und durch ein neues Verständnis des katholischen Anliegens der Confessio Augustana entstanden. Dieses Provisorium, das die Dialoge herausgestellt haben, entspricht jenem Provisorium, als die Confessio Augustana als Bekenntnis vorgelegt wurde. Damals waren die Türen noch offen. Sie sind nur durch die spätere Verhärtung auf beiden Seiten verschlossen worden. Wenn nun aber die Türen wieder durch eine Neuinterpretation geöffnet würden, wäre in diesem neuen Provisorium die Einheit „unter dem einen Christus" (Vorrede der CA) wieder möglich. Was 1530 als geschichtliche Stunde der westlichen Kirche verpaßt wurde, könnte in unserer Zeit mit neuer Dringlichkeit wiederkehren. Dies ist der Ertrag der Dialoge.

Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana

von Peter Brunner

Das Wort „Ökumene" hat eine Geschichte von über 2400 Jahren hinter sich. Oikumene ist in der Septuaginta und im Neuen Testament aus der griechischen Umgangssprache übernommen worden und bezeichnet in der Regel die bewohnte Erde, also die Menschheit im ganzen, soweit sie Geschichte und Kultur hat. Da das römische Imperium als Weltreich erscheint, kann Oikumene auch auf diesen Bereich bezogen werden. So gilt z. B. nach Lk 2,1 wahrscheinlich der Steuererlaß des Augustus für die ganze Oikumene im Sinne für das ganze Imperium. Von daher könnte das, was als „ökumenisch" bezeichnet wird, in bestimmten Fällen auch eine rechtliche Komponente einschließen. Eine ökumenische Synode war in der alten Kirche eine Reichssynode. Zu beachten ist, daß in Röm 10,18 das lebendige Wort der Evangeliumsverkündigung bis an die äußerste Grenze der Oikumene vordringt. Das Evangelium ist hier in dem Sinn „ökumenisch" ausgerichtet, da es die Menschheit im ganzen angeht. Zu beachten ist ferner, daß katholikos mit ökumenisch verwandt ist, in gewißen Verbindungen sogar damit gleichbedeutend ist, z. B. wenn im Apostolicum und im Nizänum von der catholica ecclesia die Rede ist. Nach Melanchthons Apologie der CA nennt das Credo deswegen die Kirche „katholisch", „damit wir nicht glauben, daß die Kirche ein äußerliches völkisch begrenztes Staatswesen ist, sondern daß vielmehr die Menschen über den ganzen Erdkreis zerstreut sind, die im Evangelium übereinstimmen . . ." (VII, 10).

Diese Formulierung enthält eindeutig wieder die Grundbedeutung von Oikumene: der Erdkreis als ein Ganzes der in ihm lebenden Menschheit. Aber durch die Betonung der Übereinstimmung im Evangelium ist die Oikumene auch ein ekklesiologischer Begriff geworden. Die Präsenz des Evangeliums ist als wesentliches Element der Ecclesia auf die Menschheit in ihrer Ganzheit bezogen. Ein Ganzheitsbezug, eine Universalität, ist gemeinsam in „ökumenisch" und „katholisch" enthalten. Damit ist zugleich gesagt, daß dieser Ganzheitsbezug getragen ist von einer durch alle Verschiedenheiten hindurchgehenden fundamentalen Einheit. Das, was ökumenisch und in diesem Sinne katholisch ist, besteht in einer durchgreifenden

Übereinstimmung in dem, was christlicher Glaube ist. Greifbar ist diese durchgreifende Übereinstimmung nach dem Konkordienbuch der lutherischen Kirche von 1580 bereits in den drei bekannten altkirchlichen Glaubensbekenntnissen. An der Stelle, an der sie im Konkordienbuch genannt werden, heißen sie im lateinischen Text: „Tria symbola catholica sive oecumenica", im deutschen Text: „Bekenntnis des Glaubens Christi in der Kirche einträchtiglich gebraucht". Nach diesen Andeutungen über den Gehalt des Wortes „ökumenisch" werden wir etwa folgende Fragen an die CA zu richten haben:

1. Hat sie die Christenheit als Ganzes im Auge oder kümmert sie sich nur um den kleinen Bereich der Fürsten und Städte, die sie unterschrieben haben?
2. Geht es in ihr um das lebendige Wort des Evangeliums, das die Menschheit im ganzen durchdringen soll, oder bringt sie Sonderlehren, für die sie in dem Bereich der Wittenberger Reformation Duldung erlangen will?
3. Setzt sie sich für eine Glaubensgrundlage ein, auf der die una sancta catholica et apostolica ecclesia aufruht und somit die Ökumenizität der Kirche Wirklichkeit werden kann, oder will sie die Basis der una sancta sprengen?
4. Will sie die Kirchengemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche festhalten, oder will sie diese Gemeinschaft um ihrer Reformen willen preisgeben?

Die Antworten auf diese Fragen werden notwendig zwei Seiten oder besser zwei Stufen haben. Wir werden jeweils zuerst die in Frage kommenden Texte in ihrem Wortlaut zu bedenken haben. Dabei werden wir die konkrete geschichtliche Situation mitzubedenken haben, in der diese Texte entstanden sind. Über das, was diese Texte in der damaligen Situation haben sagen wollen, wird man sich wohl leicht einigen können.

Die zweite Stufe unserer Überlegungen wird schwieriger sein. Wir müssen selbstverständlich zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen die Textaussagen der CA auch beurteilen, d. h. ein theologisches, ein dogmatisches Urteil über sie abgeben. Dazu werden wir die Texte der CA auch in unsere gegenwärtige geschichtliche Situation hineinziehen müssen und sie fragen, was sie uns *heute* in *unserer* Situation zu sagen haben. Es dürfte unmittelbar deutlich sein, daß diese zweite Interpretationsstufe nicht nur schwieriger ist als die erste, sondern zugleich die entscheidende sein wird, nämlich entscheidend für die ökumenische Bedeutung unseres eigenen theologischen Denkens, Wollens und Tuns. Eine solche methodische Interpretation der CA kann selbstverständlich hier nicht durchgeführt werden. Ich kann nur

versuchen, an einigen Punkten die Fragen nach einer ökumenischen Bedeutung der CA beispielhaft zu beantworten und dadurch die Richtung zu zeigen, die unser eigenes ökumenisches Denken, Wollen und Tun einschlagen sollte.

Auf den ersten Blick scheint die CA *kein* Beispiel für eine ökumenische Verantwortung zu sein. Daß sie ein Bekenntnis sein will, ist nicht zu bezweifeln. Aber wir befinden uns im Juni 1530 in Augsburg auf einem *Reichstag* und nicht auf einem Konzil. Die Personen, die dieses Bekenntnis vorlegen, sind die weltlichen Obrigkeiten einiger Territorien innerhalb des Reiches, des Imperiums, an dessen Spitze der Kaiser, der Cäsar, steht. Sie sind, wie die vorausgegangenen Reichstage zeigen, durch die Einführung der Reformation in eine schwierige Rechtslage gekommen. Durch die kirchlichen Visitationen, die durch die weltlichen Obrigkeiten jener Territorien in Gang gesetzt und durchgeführt wurden, sind in dem kirchlichen Gemeindeleben und vor allen Dingen auch in dem Frömmigkeitsleben mannigfache Veränderungen hervorgerufen worden, vor allem im Blick auf jene „Mißbräuche", die in der CA den zweiten Teil bilden (Art. XXII–XXVIII). Die ersten Umrisse eines landesherrlichen Kirchenregimentes zeichnen sich bereits ab. Damit waren neue Rechtsfragen aufgebrochen. Die Fürsten und Bürgermeister, die die CA dem Kaiser überreichen und im Reichstag verlesen lassen, trugen eine rechtliche Verantwortung für das, was in ihren Kirchen gelehrt und reformiert wurde. Es ging in Augsburg, wie es scheint, zunächst darum, daß die Lehrartikel als echte katholische Aussagen anerkannt würden und dann auch die damit verbundenen Beseitigungen von kirchlichen Mißbräuchen – jedenfalls für diese Territorien – geduldet würden. Die CA bewegt sich also bereits in ihren Ursprüngen in einer reichsrechtlichen Dimension. Erreicht wurde eine reichsrechtliche Sanktionierung in Augsburg nicht, sondern erst im Augsburger Religionsfrieden 1555 und endgültig im Westfälischen Frieden von 1648.

Wenngleich die CA des Jahres 1530 reichsrechtlich und territorial innerhalb der universalen Christenheit als eine sehr begrenzte Winkelangelegenheit erscheinen kann, so rührt sie dennoch zugleich an das Fundament der una sancta catholica ecclesia. Die Reichweite dessen, was in den evangelischen Territorien geschehen war und weiter im Gange war, hatte selbst das Ausschreiben des Kaisers für diesen Reichstag erkannt. Es war ja nicht das erste Mal, daß sich ein Reichstag mit der von Wittenberg ausgegangenen Reformation beschäftigte. Man ahnte, was auf dem Spiel stand, nämlich die Gefahr einer Spaltung der abendländischen, katholisch-römischen Kirche. Neben der Türkengefahr war die Überwindung einer drohenden Spaltungsgefahr

der Hauptpunkt in dem kaiserlichen Ausschreiben. „Irrung und Zwiespalt . . . in dem heiligen Glauben und der christlichen Religion" waren nach diesem Ausschreiben bereits präsent. Sie sollten durch den Reichstag überwunden werden; aber wie? Das Ausschreiben gibt dafür Richtlinien (vgl. BS, S. 44f): Man sollte „eins jeglichen Gutbedunken, Opinion und Meinung zwischen uns selbs in Lieb und Gutigkeit . . . hören, . . . verstehen, . . . erwägen" und sie „zu einer einigen christlichen Wahrheit . . . bringen und vergleichen, alles, so zu beiden Teilen nicht recht ist ausgelegt oder gehandelt, abtun". Das Ziel der Verhandlung soll sein, gemeinsam ein einige und wahre Religion anzunehmen und zu halten, und wie wir alle unter einem Christo sein und streiten, also alle in einer Gemeinschaft Kirchen und Einigkeit leben (in una etiam ecclesia christiana unitate et concordia vivere). Ob diese Aussagen des kaiserlichen Schreibens wirklich die innere Haltung des Kaisers auch nur andeuten und eine geplante Reichstagsstrategie enthalten ist fraglich, sogar unwahrscheinlich, da er ja gerade von der Krönung durch den Papst kommt.

Die Bedeutung dieser Aussagen liegt vor allem darin, daß sie positiv in die Vorrede der CA aufgenommen wurden. Wir verdanken das keinem Theologen, sondern dem Kanzler Brück, der ganz kurz vor der Übergabe der CA diese Vorrede ausgearbeitet und durchgesetzt hat, eine Vorrede, die nicht nur ein diplomatisches Meisterstück ist, sondern darüber hinaus auch Richtschnur für die dogmatische Interpretation der CA ist. In der CA handelt es sich keineswegs nur um Sicherung einer territorialrechtlichen Position, sondern vor allem um die „eine einige christliche Wahrheit" (3). Die Formulierung „eine einige und wahre Religion" (4) besagt dasselbe. Das Wort RELIGION ist hier gleichbedeutend mit Glauben, insofern der Inhalt des Glaubens, die einige christliche Wahrheit, in das Herz aufgenommen ist und dadurch zu einem durch diesen Inhalt geprägten Glaubensleben führt. Nach dem lateinischen Text handelt es sich um una veritas, die zugleich christiana concordia ist. Die CA ist dadurch eindeutig ökumenisch ausgerichtet, nämlich dadurch, daß sie Übereinstimmung in der einen Glaubenswahrheit der Christenheit will. Sie geht in diesem Sinn aufs Ganze, weit über das Territoriale hinaus. Was in ihr verhandelt wird, geht die Christenheit insgesamt an. Denn solche Übereinstimmung bewirkt, daß verschiedene Kirchen in einer solchen Gemeinschaft leben, durch die sie in Wahrheit die Einheit der Kirche verwirklichen und so die una sancta sind. Die una ecclesia christiana existiert nur in unitas und concordia. Worin die una veritas und die von ihr gewirkte unitas gründet, hat die kaiserliche Ausschreibung ebenfalls angedeutet mit den Worten: „Wir alle sind und streiten unter einem Christo". Die

Vorrede der CA hat diese Worte unterstrichen, indem sie zweimal aufgenommen (4 und 10) und das zweite Mal noch ergänzt und interpretiert wurden: Unter einem Christus sein und streiten, das schließt die Verpflichtung ein, Christum zu bekennen. „Unum Christum confiteri debemus". Damit ist ausgesagt, daß die *eine* Wahrheit durch welche Kirchengemeinschaft gegeben ist, in dem Christusbekenntnis die entscheidende Mitte hat. Nur durch eine zentrale christologische Orientierung der Glaubensaussage wird Kirchengemeinschaft, die unitas der una sancta, bewirkt.

Schließlich ist aus der Vorrede der CA auch so etwas wie ein ökumenisches Ethos zu erheben. Wenn sich in der einen Kirche Gegensätze bemerkbar machen, durch die die Einheit der Kirche bedroht sein könnte, dann müssen die beiden Seiten zusammenkommen. Sie müssen miteinander reden, aufeinander hören. Sie müssen jeweils den anderen zu verstehen versuchen und beide Positionen gemeinsam bedenken und abwägen und dies alles „in Lieb und Gutigkeit". Diese letzte Wendung aus dem kaiserlichen Ausschreiben hat die Vorrede ebenfalls zweimal aufgenommen (2 und 10) und somit deutlich unterstrichen. Indem Kanzler Brück der CA aus dem kaiserlichen Ausschreiben diese ökumenischen Grundlinien als Vorzeichen mitgegeben hat, darf erwartet werden, daß die CA selbst um ihre ökumenische Verantwortung weiß und sie zur Geltung bringen will. Nicht übersehen darf man, daß Brück für die Überwindung der Zwiespälte indirekt einen Grundsatz zur Sprache gebracht hat, der noch tiefer greift als alles, was das kaiserliche Ausschreiben so gut und so unentbehrlich hervorgehoben hat. Es geht dabei um folgendes: Diejenigen, die in der CA zu uns sprechen, sind die weltlichen Obrigkeiten der in Frage kommenden Territorien. Aber diese Obrigkeiten sprechen hier in gewissem Sinne stellvertretend für ihre Pfarrer, indem sie an den Reichstag weitergeben, was in ihren Landen gepredigt und gelehrt wird. Dabei bemerken sie, daß das, was sie über dieses Predigen und Lehren berichten, auch *ihr* Glaubensbekenntnis, ihr persönliches Glaubensbekenntnis ist. In diesem Zusammenhang macht Brück eine Bemerkung, die auf den ersten Blick die ökumenische Grundorientierung der CA radikal in Frage stellen könnte. Dieser Text lautet (8): Wir „überreichen und übergeben . . . unserer Pfarrner, Prediger und ihrer Lehren, auch unseres Glaubens Bekenntnus, was und welchergestalt sie aus Grund gottlicher heiligen Schrift, in unseren Landen . . . predigen, lehren, halten und Unterricht tun". Es sind die Worte „aus Grund gottlicher heiligen Schrift", die m. E. in diesem Zusammenhang eine entscheidende weittragende Bedeutung haben. Die evangelische Seite fügt dem Richtigen und Guten des kaiserlichen Schreibens einen

neuen Grundsatz für die Verhandlungen bei. Die Verhandlungen zwischen den beiden Gruppen müssen nach göttlicher Wahrheit geführt werden (omnia ad veritatem dei perducantur, 11). Diese Hinzufügung des Schriftprinzips zu den kaiserlichen Grundsätzen besagt, daß das, was die Pfarrer in den evangelischen Landen predigen und lehren, auf dem Grund göttlicher, heiliger Schrift beruht, daß demnach nun auch die Lehrartikel der CA, die den Inhalt jener Verkündigung enthalten, von vornherein beanspruchen, ökumenisch gültig zu sein, da sie ja wahr sind, weil sie aus der göttlichen, heiligen Schrift entsprungen sind. Eben diese Artikel bezeugen die eine einige Wahrheit, auf der die Einheit und Einigkeit der Kirche beruht.

Den Anspruch, den die Bekenner der CA hier erheben, möchte man fast mit „ungeheuer" umschreiben, denn er lautet ja sehr einfach: nach unserem besten Wissen und Gewissen müssen alle Christen, alle christlichen Kirchen diesen Artikeln zustimmen und sie als gültig anerkennen. Über alle Zwiespälte, die mit der Abschaffung der Mißbräuche entstanden sind, kann man verhandeln und versuchen, zu einer Lösung zu kommen, aber von den Lehrartikeln können die Bekenner der CA nicht abweichen. Über sie ist eigentlich eine Verhandlung von ihrer Seite aus gar nicht weiter möglich, es sei denn, daß nachgewiesen würde, inwiefern dieser Lehrgehalt der Evangeliumsverkündigung der göttlichen Wahrheit widerspräche. Die Lehrartikel der CA sind eindeutig ein Glaubensbekenntnis, das als solches sich an die ganze Christenheit wendet und in diesem Sinne sich bereits bei der Übergabe am 25. Juni 1530 als ein die Ökumene angehendes ökumenisches Bekenntnis versteht. Daran kann kein Zweifel sein. Die Norm, an der ein Glaubensbekenntnis geprüft werden kann, ist allein das in der Heiligen Schrift beschlossene göttliche Wort der Offenbarung. Was sich auf den ersten Blick als ein Hemmnis oder gar als Sprengstoff für ein erfolgreiches ökumenisches Gespräch darstellen könnte, ist in Wahrheit das Grundprinzip für die allumfassende Einheit der christlichen Kirche.

Fassen wir nunmehr die Artikel des ersten Teiles ins Auge. Wir beschränken uns auf die Artikel I–XVII, die eine in sich zusammenhängende Reihe bilden. Die Artikel XVIII–XXI sind mehr erläuternde Beigaben, die auch ihr Gewicht haben, aber die Artikel I–XVII enthalten das, was ursprünglich auszusagen war und das Auszusagende auch zusammenhält. Diese Reihe nähert sich einer heilsgeschichtlichen Schau der großen Taten Gottes. Man kann sie etwa so gliedern: Die Artikel I–III sind die wichtigsten, von denen alles folgende abhängt, ja eigentlich ist alles folgende schon in den ersten drei Artikeln enthalten.

Diese drei Artikel sind eindeutig heilsgeschichtlich geprägt. Die Artikel V–XV sind ekklesiologisch orientiert, wobei zu bedenken ist, daß die ecclesia ebenfalls vom Gesichtspunkt des Heils aus, nämlich als Heilsvermittlung gesehen wird. Art. XVI, der von der Stellung der Christen im Bereich des weltlichen Regiments handelt, darf man als eine notwendige Ergänzung dieser Gruppe ansehen. Es folgt dann als letztes und besonderes Glied der eschatologisch-apokalyptische Artikel von der Wiederkunft Christi. Wir werden sehen, daß er auf keinen Fall ausgelassen werden darf, sondern mit dem zentralen Gehalt dieser ganzen Reihe aufs engste zusammenhängt. Den Art. IV, der von der Rechtfertigung handelt, mußte ich überspringen, denn er steht tatsächlich in der Mitte des Ganzen. Er ist sozusagen eine Brücke zwischen I–III und V–XV. Er kommt eindeutig von I–III her, und er zielt eindeutig auf V–XV hin. Hinsichtlich seiner Funktion in dem Ganzen der Reihe ist Art. IV zweifellos der wichtigste. Er hat eine Aussagekraft, durch die eine Verbindung aller Glieder zu einem Corpus entsteht. Aber für die Sache, um die es in diesen siebzehn Artikeln letztlich geht, ist der wichtigste Artikel nach meiner festen Überzeugung der dritte, der christologische, und nicht der vierte, der von der Rechtfertigung handelt. Ich werde versuchen zu zeigen, wie in Art. III das, was der Rechtfertigungsartikel aussagt, sachlich schon enthalten ist, so daß Art. IV seinen Anker nur hat im Art. III und dem, was vorausgegangen ist.

Fangen wir also mit Art. I an: „Von Gott". Es wird auf das Nizänum zurückgegriffen und die altkirchliche Lehre von der Trinität festgehalten, also Anerkennung einer Tradition, die deswegen anerkennt wird, weil sie in der Schrift sicher und fest bezeugt ist, was Melanchthon in der Apologie bekräftigt. Der trinitätstheologische Begriff *persona* soll so verstanden werden, wie die Kirchenväter ihn verstanden haben, also auch hier ein Rückgriff auf die Tradition. Aufschlußreich ist, daß in diesem Artikel auch Schöpfung und Erhaltung eingefügt sind, obwohl Schöpfung und Erhaltung insonderheit dem Vater zugeschrieben werden. Die Lehre von der Erschaffung und Erhaltung wird demnach auch einen trinitätstheologischen Einschlag haben müssen. Das eigentliche Interesse an der Trinitätslehre dürfte aber die Christologie und auch die Pneumatologie sein, weil durch Verneinung der Trinität das Gottsein Jesu und auch das Gottsein des Heiligen Geistes ausgelöscht würde, ein Problem, das nicht nur 1530 in Augsburg aktuell war, als sich, wie es in Art. I heißt, neue „Samosateni" zu Wort meldeten, sondern auch heute sind sie keine Seltenheit. Mit einem Wort: Verlust der Trinitätslehre schließt den Verlust der biblischen Heilslehre ein. Diese Erkenntnis hat eine fundamentale ökumenische Bedeutung.

Art. II, der von der Erbsünde handelt, setzt Protologie voraus, denn er spricht von Adams Fall und zieht daraus die notwendigen anthropologischen Konsequenzen. Man könnte diesen Artikel auch überschreiben: Von der Verlorenheit des Menschen. Heil ereignet sich im Bereich von Unheil. Rettung ist Rettung aus Verlorenheit vor Gott. So ist auch dieser Artikel auf die Verwirklichung von Heil und Rettung bezogen. Der protologische Charakter dieses Artikels besteht darin, daß der von Gott erschaffene Mensch aus seiner Urbeziehung zu Gott herausgefallen ist durch den Einbruch der Sündenmacht. Daß der Mensch trotz seines Falles ein vernünftiges Wesen geblieben ist, das Sinnvolles und für das gemeinsame Leben im Bereiche der Gesellschaft Gutes und Nützliches bewirken kann, daß in diesem Bereich auch ein freier Wille erhalten ist, wird weder von Luther noch von der CA bestritten. Die CA betont vielmehr in Art. XVIII, daß der Mensch im Bereich des Civilen und somit auch im Bereich des weltlichen Regiments einen freien Willen hat, kraft dessen er vernünftig handeln kann. Aber im Blick auf die Beziehung zu Gott ist es dem Menschen unmöglich geworden, wahre Gottesfurcht, wahren Glauben an Gott von Natur aus zu haben und zu verwirklichen. Mit einem Wort: Am 1. Gebot der 10 Gebote scheitert der Mensch so, wie er von Natur ist, mit absoluter Notwendigkeit. Das heißt aber zugleich: So wie der Mensch jetzt in seinem geschichtlichen Dasein von Haus aus beschaffen ist, ist er von dem protologischen Urgeschehen des Falles und somit von der Macht der Sünde eingeschlossen. Dadurch steht er unter dem für alle Ewigkeit tötenden Zorn Gottes, wenn nicht an ihm etwas ganz Neues geschieht, nämlich, worauf Art. II schon hinweist, eine neue Geburt durch die Taufe und den Heiligen Geist, wobei Taufe und Geist als ein einheitliches Ganzes zu verstehen sind. Auch für diesen Artikel kann sich die CA auf die Tradition berufen, denn daran hat die christliche Kirche festgehalten, daß die ursprüngliche Relation des Menschen zu Gott durch den Einbruch der Sünde verloren ist und der Mensch nicht fähig ist, sie aus seinen eigenen ihm verbliebenen Kräften und Möglichkeiten selbst wieder herzustellen.

Es liegt auf der Hand, daß dieser Artikel schwere Anforderungen an uns heute stellt. Protologische Geschehnisse, die der Geschichtlichkeit menschlichen Daseins vorausgehen und zugrundeliegen, werden in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Heiles heute weithin verkannt. Worauf Gen 3 hinweist und was Paulus in Röm 5,12ff bedenkt, verlangen eine Anspannung des mit dem Glauben verbundenen Denkens, die über unsere Möglichkeiten hinauszugehen scheint. Eine echte protologische Lehre ist in der Kirche offensichtlich verblaßt. In der Ver-

kündigung des Wortes Gottes sind Bezüge auf protologisches Geschehen nahezu verschwunden. Die Schwierigkeiten liegen wohl darin, daß jenes protologische Geschehen, das wir herkömmlich den Sündenfall nennen, in einem besonderen Sinn ein Mysterium ist. Aber eben dieses Mysterium muß in der Kirche zur Sprache gebracht werden, denn es ist die Voraussetzung für das Mysterium Christi. Hier stellt uns die CA offensichtlich vor eine ökumenische Aufgabe, die die Christenheit wahrhaftig als ganze angeht.

Wir kommen zu dem Hauptartikel III: „Von dem Sohne Gottes". Man könnte ihn auch überschreiben: Von dem Mysterium Christi. Er ist der Artikel, in dem im Grunde *alles* Entscheidende für die eine einige, Kirchengemeinschaft begründete Wahrheit zur Sprache kommt. Das Fundament, auf dem dieser Artikel sich aufbaut, ist 1. die vorausgesetzte Trinitätslehre, 2. die chalkedonensische Grundformel, nach der Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, da in dem menschgewordenen Sohn, wie es in § 2 heißt, die göttliche und menschliche Natur in der Einheit der *persona* unzertrennlich vereint sind, und 3. der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, der hier durch die CA kommentiert wird, besonders dadurch, daß die CA in diesem zweiten Artikel zwei Akzente hineinsetzt, die so wörtlich im Credo nicht stehen.
Der erste Akzent bezieht sich auf die Worte „gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben". Damit ist uns gesagt: Jesus ist durch dieses Leiden und Sterben das Opfer geworden, durch das er Gottes Zorn versöhnt hat. Das Opfer, das in Christi Leiden und Sterben Gott, dem Vater, dargebracht wird, nimmt sowohl die Erbsünde auf sich wie auch alle anderen Sünden. Für uns, die wir an Jesus Christus glauben, bedarf es zur Sühnung unserer Sünden, keines zweiten Opfers, auch keiner Wiederholung des Christusopfers, sondern in dem einen Golgathaopfer ist alles geschehen, was Vergebung der Sünde vor Gott bewirkt. Es ist deutlich, daß hier zwischen den Zeilen auf die Lehre von der Messe Bezug genommen ist. Der zweite Akzent bezieht sich auf die Worte von der Auferstehung Jesu und seiner Erhöhung zur Rechten Gottes. Dieser Jesus Christus, der für uns gestorben ist, herrscht über alle Kreaturen, er ist Herr, der Kyrios; das Urbekenntnis der Christenheit erscheint hier. Der Inhalt dieses Regiments Christi bezieht sich zwar auf alle Kreaturen, insonderheit aber auf alle, die an ihn glauben, auf die „credentes in ipsum". Sie empfangen von ihm den Heiligen Geist. Christus heiligt die Glaubenden durch die Gabe des Heiligen Geistes. Die credentes werden sancti. Hier erscheint bereits die christliche Kirche von Art. VII und VIII als die Versammlung aller Gläubigen

und Heiligen, als die Congregatio sanctorum et vere credentium. Das Regiment des Kyrios reicht aber noch weiter; es ist ja ein pneumatisches Regiment. Der Kyrios regiert durch den Heiligen Geist. Die Christusgläubigen werden durch den Heiligen Geist gereinigt und gestärkt. Ein geistlicher Prozeß wird in ihnen hervorgerufen. Sie werden auch getröstet, was auf Überwindung von Anfechtung und auf Vergebung von Sünden hinweist. Jetzt erst wird ihnen durch den Geist Leben gegeben, offenbar ein Leben, das als Geistwirkung nicht mehr unter die Macht des Todes fällt. Wie die Macht der Sünde, so ist auch die Macht des Todes durch die Herrschaft des erhöhten Kyrios schon gebrochen. Wider die Sünde und den Teufel schützt der Herr die Seinen. Auch die charismatische Struktur der Congregatio sanctorum kommt hier deutlich zur Geltung, denn durch den Heiligen Geist verleiht der Herr auch „allerlei Gaben und Güter", was auf die Charismen hinweist. Das „damnamus" gegen den Geist der Schwärmer und damit gegen die Schwärmer selbst hebt keineswegs auf, was hier von dem pneumatischen Charakter des Regiments des Herrn gesagt wird. Das pneumatische Wesen der Ecclesia darf auf keinen Fall zurückgedrängt und aufgegeben werden.
Es dürfte unmittelbar deutlich sein, wie die beiden Akzente, die hier, das Apostolicum auslegend, gesetzt werden, zusammengenommen auf alle folgenden Artikel von IV bis XV hinweisen. Der Opferakzent weist hin auf die Rechtfertigung, der Pneumaakzent weist hin auf die Kirche, aber beide Hinweise sind miteinander verbunden und nicht voneinander streng zu scheiden, so gewiß sie in dem einen Herrn, in dem gekreuzigten und dem erhöhten, verbunden sind.
Wenn wir nach der ökumenischen Bedeutung der CA fragen, so werden wir sagen müssen, daß dieser Art. III den höchsten Grad eines ökumenischen Schwergewichts hat. Art. I und II sind unentbehrliche Voraussetzungen für den Art. III. Art. IV und die folgenden bis XV sind notwendige Entfaltungen des Art. III. Im Jahre 1530 und gewiß auch im Jahre 1980 geht es hier um eine ökumenisch notwendige Entfaltung. Aber wir würden weder Art. I und II noch Art. IV–XV recht verstehen, wenn wir nicht ihre Bezüge zu Art. III sehen würden. An Art. III entscheidet sich die Anerkennung der ökumenischen Bedeutung, die der CA zukommt. Vielleicht darf man folgende These wagen und sagen: Wer Art. III mit seinen Implikationen im Glauben wirklich anerkennt, der kann eigentlich weder zu Art. I und II noch zu Art. IV bis XV Nein sagen.

Am Artikel von der Rechtfertigung (IV) wird nun die Frage nach dem Ja akut; denn unter den Lehrartikeln ist der Rechtfertigungsartikel

besonders stark bestritten worden, wie Melanchthons Apologie zeigt. Es kann keine Frage sein, daß dieser Artikel den eigentlichen reformatorischen Durchbruch zur Sprache bringt. Der Rechtfertigungsartikel enthüllt den Durchbruch der Christologie in die Soteriologie. Er enthüllt den schlechthinnigen soteriologischen Gehalt des Christusgeschehens, insbesondere des Kreuzesgeschehens. Diese Enthüllung war für die damalige kirchliche Situation, für die Frömmigkeit der Gemeinden und auch für die theologische Lehre ein Novum, obwohl sich in der Tradition, z. B. bei Augustin, auch Aussagen finden, die mit der reformatorischen Position in Einklang stehen. In den 450 Jahren, die nun zwischen dem Damals und dem Heute liegen, hat sich zweifellos die damalige kirchliche Situation auch in der römisch-katholischen Kirche gewandelt. Selbst das Tridentinum und nicht zuletzt das Vatikanum II haben zu diesem Wandel Wichtiges beigetragen, so daß bei einer rechten Interpretation von CA IV dieser Artikel heute vielleicht kein konfessioneller Streitpunkt mehr wäre.
Der Inhalt dieses reformatorischen Artikels ist sehr schlicht und einfach. Er besteht aus einer Negation und aus einer Position. Die Negation stellt fest: Vergebung der Sünden und damit Gerechtigkeit vor Gott können wir nicht aus eigener Kraft bewirken. Wir können das nicht durch unsere Verdienste, unsere Werke und unsere Genugtuungen erreichen, mögen sie noch so ehrbar und gut sein. Die Position bekennt: Daß wir Vergebung der Sünden coram Deo erhalten und so vor Gott gerecht werden, das geschieht aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben. *„Aus Gnaden!"* – also nicht durch das, was wir von uns aus vermögen, auch nicht durch das, was wir als Christen an Frömmigkeit und guten Werken und Genugtuungen aufzuweisen hätten! *„Um Christi willen!"* Das Christusereignis ist der göttliche Quellpunkt der die Sünden tilgenden Gnade. *„Durch den Glauben!"* Es ist vielleicht kein Wort in der CA so mißverstanden worden wie das Wort „Glaube". Glauben meint hier dies, daß wir das Leiden und Sterben Jesu Christi, wie es in Art. III als Opfer erscheint, auf uns ausgerichtet sehen, daß sich das Kreuzesgeschehen gerade auch auf mich bezieht, daß es sich hier um ein Opfergeschehen handelt, das für uns und damit auch für mich persönlich Gott dargebracht ist. Ein solcher Glaube zieht sozusagen das Christusereignis in das Herz des Glaubenden hinein. Es handelt sich um einen Herzensglauben, in dem die Gewißheit darüber eingeschlossen ist, daß uns und darum auch mir um Christi willen Sünde und Sünden vergeben sind und vergeben werden, auch Gerechtigkeit vor Gott mir dadurch geschenkt wird und damit jetzt schon auch ewiges Leben im Gegensatz zu einem ewigen Tod.
Wir stehen mit Art. IV unmittelbar in der Frage nach dem Heil, in der

Frage nach einer Errettung vor einem ewigen, von Gott verhängten Tod und nach dem Empfang eines ewigen Lebens. Mit einem Wort: Wir stehen mit Art. IV bereits mitten in der Eschatologie! Es handelt sich hier um Eschata. Die Prota, von denen Art. II gesprochen hat, rufen mit innerer Notwendigkeit die Eschata hervor, konzentriert in der Frage nach dem Urteil Gottes über uns in seinem endgültigen Gericht bei der Wiederkunft Jesu Christi. Daher darf Art. XVII in dem Glaubensbekenntnis der CA unter keinen Umständen ausfallen, wie er ja auch schon im christologischen Artikel gemäß dem Apostolicum nicht übergangen wird. Wenn die Kirche diese eschatologische Heilsfrage zudeckt, hört sie auf, Kirche zu sein. Wenn sie diese Frage nicht ernst nimmt, wenn sie sich in erster Linie nicht um die Eschata, sondern um die innergeschichtlichen gegenwärtigen gesellschaftlichen Probleme der Menschheit kümmert, ist sie im Verlöschen begriffen. Die ökumenische Verantwortung der Kirche erhält durch Art. IV der CA ihren spezifischen Inhalt, der in der Tat die Ökumene, die gegenwärtige geschichtliche Menschheit im ganzen angeht und darum auch der Christenheit an keiner Stelle gestattet, diese Basis in der einen einigen Wahrheit zu verlieren.
Wir haben in Art. III gesehen, daß die Antwort auf die eschatologische Rettungsfrage, also die Antwort auf die Rechtfertigungsfrage vor Gott, allein in dem Namen Jesus Christus zu finden ist, wenn wir in diesem Namen das „pro nobis", das „pro me" glaubend vernehmen. Durch die Verkündigung des Evangeliums vernimmt der Glaube kraft des erhöhten Herrn im Geist dieses „für uns", dieses „um Christi willen". Kein Mensch kann aus eigener Kraft seine Sünden tragen und tilgen, geschweige denn die Sünden der Menschheit vom Ursprung an bis zum Ende. Das vermag nur der *eine* Mensch, der zugleich als wahrhaftiger Mensch auch wahrhaftiger Gott ist. Wer die Wahrhaftigkeit des Gottseins Jesu streicht, der streicht die Antwort auf die eschatologische Heilsfrage. Nur dieser eine Mensch, der Gottes ewiger Sohn ist, ist das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, also auch meine mitträgt und dadurch auch mich mit Gott versöhnt. Dieses Faktum, als solches Faktum im Glauben erkannt und nur im Glauben erkennbar, verlangt nun die Negation in CA IV. Der dieses Faktum ergreifende Glaube verlangt sie. Das Ja des Glaubens zu dieser Negation ist der reformatorische Durchbruch, der das apostolische Christuszeugnis in seinem umfassenden Seinsgehalt neu sehen durfte. Mit der Bekundung dieser Sicht mußten sich auch die damals herrschenden Gestalten der christlichen Frömmigkeit wandeln. Dieses reformatorische Ja zu der genannten Negation ist eine grundlegende ökumenische Forderung, weil dieses Ja um Jesu Christi willen gefordert wird und die

Mitte des Evangeliums betrifft. Wer zu CA III im Glauben Ja sagt, der kann gar nicht anders, als daß er auch zu CA IV Ja sagt.

Der Punkt, der in der Heilsfrage des Menschen offenbar der entscheidende ist und an dem die Antwort auf die Heilsfrage hängt, scheint doch der Glaube zu sein, wie bereits deutlich geworden sein dürfte. Aber wie kommt der Mensch, der von Hause aus diesen rettenden Glauben nicht hat, zu diesem Glauben? Man darf wohl sagen, daß alle Artikel in der Reihe V–XV es mit dem Glauben zu tun haben. Gleichzeitig sind Art. V und VII–XV ekklesiologische Artikel. Man könnte abgekürzt sagen, daß der Heilsglaube dadurch geschenkt wird, daß der dreieinige Gott die Kirche des neuen Bundes gestiftet hat. Es sei erlaubt, diese ekklesiologischen Artikel hinsichtlich ihrer ökumenischen Bedeutung als ein Ganzes zu behandeln.
Nach CA V ist der rettende Heilsglaube Gabe des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist fällt aber nicht unmittelbar wie ein Blitz vom Himmel in unser Herz, wie die Schwärmer meinen, die ausdrücklich verdammt werden, also nicht zur Kirche Gottes gehören. Denn Gott gibt den Heiligen Geist durch Mittel, durch wahrnehmbare, greifbare, konkrete, in geschichtlicher Realität vorhandene Mittel. Es sind vier solcher Mittel gegeben: 1. die mündliche Verkündigung des Evangeliums; 2. die Taufe; 3. das Abendmahl; 4. der Zuspruch der Absolution in Beichte und Buße. Diese vier Mittel sind hinsichtlich ihrer Verwirklichung zusammengefaßt in dem von Gott selbst eingesetzten Predigtamt. Taufe, Abendmahl und Ausübung des Schlüsselamtes sind für die CA eindeutig Sakramente. Ihre Darreichung und Verwaltung geschieht, wie auch die öffentliche Verkündigung des Evangeliums, nach der CA eindeutig durch ein greifbares, von Personen getragenes Amt, in das der Amtsträger in rechter Weise hineinberufen werden muß. Es läßt sich beweisen, daß in dem von Gott eingesetzten Predigtamt, von dem CA V handelt, dasjenige Amt enthalten ist, von dem CA XIV spricht, wo von dem rite vocatus, von der ordentlichen Berufung und Einsetzung in dieses Amt die Rede ist. Die reine Verkündigung des Evangeliums und die rechte Darreichung und Verwaltung der Sakramente sind nicht abstrakte Funktionen, sondern sie sind getragen von Personen, die durch Berufung zur Ausübung dieser Funktionen ermächtigt und gesandt sind. Nicht nur die Funktionen dieses Amtes sind von Gott eingesetzt, sondern auch die Berufung geeigneter Personen für die Ausübung dieser Funktionen. Unter diesem Gesichtspunkt kann nach der Apologie der CA (XIII, 11f) die Berufung zur öffentlichen Ausübung des Predigtamtes auch Sakrament genannt werden. „Denn die Kirche hat Befehl Gottes, ministri (also Amtsträger)

einzusetzen, wofür wir besonders dankbar sein müssen, weil wir wissen, daß Gott dieses Amt anerkennt und in ihm gegenwärtig ist".
Die mündliche Verkündigung ist nach CA VII dann Evangeliumsverkündigung, wenn das Evangelium „rein" gepredigt wird. Die Reinheit der Verkündigung kann nur darin bestehen, daß sie die in der Schrift vorgegebene und darin überlieferte apostolische Verkündigung zum Inhalt hat. Für die Wahrung dieser Reinheit sind die rite berufenen Amtsträger nach CA XXVIII in besonderer Weise verantwortlich. Maßstab für die Wahrung dieser Reinheit sind nicht zuletzt die altkirchlichen Bekenntnisse, ja die Lehrartikel der CA selbst sind als Glaubensbekenntnis ihrerseits zu einem solchen Maßstab geworden für das, was „pure docere" bedeutet.
Für die Darreichung und Verwaltung der Sakramente gilt das Entsprechende: sie müssen „lauts des Evangelii gereicht werden" und „recte" verwaltet werden. Was das hl. Abendmahl anlangt, so muß festgehalten werden, daß unter Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi wahrhaftig gegenwärtig ist, ausgeteilt und genommen wird (Art. X). Was die Gestalt der damaligen Messe und ihre Funktionen anlangt, so sind solche Sachverhalte, die dem Evangelium widersprechen, die z. B. Art. III und IV widersprechen, zu beseitigen. Von großer Bedeutung ist die Formel „lauts des Evangelii" für das Sakrament der Buße, in dem es kraft der Absolution um die Vergebung von Sünden geht. Die rechte Verwaltung dieses Sakraments setzt voraus, daß der Grundgedanke der Rechtfertigungslehre auf dieses Sakrament angewandt wird; d. h. Satisfaktionen dürfen nicht in den Empfang der Sündenvergebung einbezogen werden. Gewiß soll auf Beichte und Absolutionsempfang Besserung folgen. Die Buße soll in guten Werken Frucht bringen. Gerade der Glaube, der im Zuspruch des Evangeliums die durch Christus gewirkte Vergebung der Sünde ergreift, soll und muß nach CA VI gute Frucht und gute Werke bringen, „allerlei, so Gott geboten hat". Aber die Meinung und die Praxis, daß wir durch auferlegte Satisfaktionen Vergebung der Sünden erlangen, müssen zurückgewiesen werden. Zur Sakramentsverwaltung im ganzen ist zu sagen, daß die Gaben, die durch sie und in ihnen dargereicht werden, schlechterdings unabhängig sind von dem geistlichen Zustand des Amtsträgers, der die Sakramente vollzieht. Selbst dann, wenn ein solcher Amtsträger ein falscher Christ, ein Heuchler wäre, sind die von ihm nach der Ordnung dargereichten Sakramente dennoch kräftig; sie sind wirksam nicht wegen der Frömmigkeit der Austeilenden, sondern „propter ordinationem et mandatum Dei".
Nachdem wir festgestellt haben, daß wahre öffentliche Evangeliums-

verkündigung und rechte Sakramentsverwaltung an das von Gott gestiftete Amt und seine dazu berufenen Träger gebunden sind, können wir nunmehr die weittragende, entscheidende und besonders aktuelle ökumenische Bedeutung der CA zur Sprache bringen. Es geht um das berühmte, oft mißverstandene und darum auch neuerdings wieder bestrittene „Satis est" in CA VII: „Dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden". Im lateinischen Text heißt der Hauptsatz: „Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum". Es ist nach dem vorausgegangenen „*pure* docere" und den „*recte* administrare sacramenta" klar, daß der Konsensus, der hier gefordert wird, (auch im deutschen Text weist „einträchtiglich" auf consensus hin) nicht irgendein Minimalkonsensus abgeschliffener Art ist, aus dem jeder machen kann, was er will, sondern ein solcher Konsensus, dessen Inhalt tatsächlich dem in der Heiligen Schrift uns vorgegebenen und darin überlieferten apostolischen Urzeugnis entspricht und zugleich die Spuren wahrnimmt, die dieses Urzeugnis in der Geschichte der Kirche jeweils in bestimmten Situationen hinterlassen hat, wie z. B. die drei ökumenischen Bekenntnisse. Die wahre Einheit der Kirche besteht demnach nicht in einer kirchenrechtlich bestimmten korporativen Einheit, auch nicht in einer liturgisch-gottesdienstlichen Gleichheit oder in anderen traditionellen rituellen Gepflogenheiten und Satzungen, sondern einzig und allein in der einen, einigen und darum auch einigenden christlichen Wahrheit. Die wahre Einheit der Kirche ist unmittelbar dort und dann gegeben, wo und wenn unterschiedene Kirchen übereinstimmen in denjenigen Glaubensinhalten, die kraft ihres Ursprungs in dem apostolischen Urzeugnis der Heiligen Schrift uns und allen Menschen das Christusheil übermitteln und uns und alle, die in diese Glaubensgemeinschaft eingehen, vor dem ewigen Tod retten und ewiges Leben schenken. Die Lehrartikel der CA von I bis XVII verstanden sich und verstehen sich auch heute noch als ein Dokument, das jene entscheidende ekklesiologische Funktion der Bewahrung wahrer Einheit der Kirche auf sich nehmen kann.

Sollte sich die CA im Blick auf diesen Anspruch, den sie stellt, geirrt haben? Der Ausgang des Augsburgischen Reichstages sagt uns: Historisch gesehen hat sie sich geirrt. Historisch gesehen hat sie deswegen, weil sie nicht anerkannt wurde, die Spaltung herbeigeführt. Trotz der Religionsgespräche, die danach gefolgt sind, ist mit der Abweisung

der CA eigentlich der Riß schon perfekt. Auf dem Reichstag war man noch in der einen Kirche; nach seinem Ende war Kirchentrennung unvermeidlich geworden. Hat sich also die Augustana doch geirrt? Könnte aber nicht umgekehrt ihre damalige Ablehnung und Verwerfung in den Hauptpunkten ein Irrtum gewesen sein? Könnten nicht die Jahrhunderte, die zwischen ihrer Entstehung und ihrem demnächst zu begehenden Jubiläum liegen, eine Wende herbeigeführt haben gegenüber der Situation im Jahre 1530, eine Wende, die vielleicht doch erhellen könnte, daß diese jetzt bald 450 Jahre alten Sätze das Mittel sein könnten, das die eingebrochene Trennung zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche wenn nicht aufhebt, so doch vielleicht mildert, mildert derart, daß aus den getrennten Kirchen versöhnte Kirchen werden, versöhnte Kirchen bei bleibender kirchenrechtlicher Selbständigkeit mit gewichtigen Unterschieden; Kirchen die sich trotz ihrer Gebrechen als legitime Kirchen, als Glieder in dem Gefüge der einen Kirche Gottes begegnen, Kirchen, die kraft der gemeinsamen Teilhabe an der einen einigenden Wahrheit sich gegenseitig nicht verschließen, sondern die Türen offenhalten und dadurch zur Lösung derjenigen Probleme vorstoßen, die einer geschichtlichen Verwirklichung der von Gott gewollten Einheit noch im Wege stehen?

Wir haben nach der ökumenischen Bedeutung der Confessio Augustana gefragt. Ihre ökumenische Bedeutung liegt darin, daß sie von Anfang an eben diese Versöhnung wollte und auch heute noch sie ersehnt, indem die Kirchen der OIKUMENE zu ihren Lehrartikeln JA sagen.

Steht die Bußlehre der Confessio Augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege?

von Hans Jorissen

I. Der Zusammenhang von Rechtfertigungs- und Bußlehre

Die Möglichkeit der Anerkennung der Confessio Augustana als legitimen Ausdruck des allgemein-kirchlichen und in diesem Sinne katholischen Glaubens durch die katholische Kirche muß sich vor allem an den Fragen bewähren, in denen sich ein unterschiedliches Glaubens- und Offenbarungsverständnis von der Mitte der christlichen Offenbarung her zutiefst als kirchentrennend zu erweisen scheint. Was die schlechthin zentrale Frage der Rechtfertigung anbetrifft, dürfte die sorgfältige und detaillierte Untersuchung von V. Pfnür über die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana und der Apologie einerseits und der damaligen katholischen Kontroverstheologie andererseits die prinzipielle sachliche Übereinstimmung (durch das Dickicht der Polemik hindurch) überzeugend nachgewiesen haben[1]. Die „schwerste noch unbewältigte Differenz", die einer Anerkennung der CA als katholisch durch die heutige katholische Kirche entgegenzustehen scheint bzw. die eine solche „zumindest auf den ersten Blick schwer vorstellbar erscheinen" läßt, sieht W. Pannenberg demgemäß auch nicht in der Rechtfertigungslehre, sondern in den Aussagen der CA, bes. CA XII, zum Bußsakrament, „die denn auch vom Tridentinum wie keine andere Formulierung der Augsburger Konfession direkt unter das Anathem gestellt worden" seien[2]. Nun hat aber Melanchthon selbst in der Apologie den inneren Zusammenhang von Rechtfertigungs- und Bußlehre nachdrücklich, ja leidenschaftlich herausgestellt: „Denn dieser Artikel (= daß der Mensch durch den Glauben die Vergebung der Sünden erlange) ist der vorzügliche (praecipuus), über den wir mit den Gegnern streiten und dessen Kenntnis wir für alle Christen am notwendigsten halten. . . . Die Lehre von der Buße und die Lehre von der Rechtfertigung sind nämlich aufs

[1] V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre?, Wiesbaden 1970 (im folgenden zitiert: Rechtfertigungslehre). – Ders., Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?: Internationale katholische Zeitschrift 4 (1975) 298/307; [5](1976) 374/381; 477/479.

[2] W. Pannenberg, Die Augsburger Konfession als katholisches Bekenntnis: s. o. 33.

engste miteinander verwandt" (Sunt enim Loci maxime cognati, doctrina poenitentiae et doctrina iustificationis; Ap XII 59). „Es handelt sich hierbei um die allerwichtigste Sache, um das vorzügliche Lehrstück des Evangeliums: um die Vergebung der Sünden· (agitur de re maxima, de praecipuo evangelii loco: de remissione peccatorum; Ap XII 10). Die Anerkennung einer sachlichen Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre wird deshalb zumindest die Vermutung für sich haben, daß auch in der Bußlehre keine unüberwindbaren Gegensätze bestehen werden, wie andererseits die Bußlehre sich als Bewährungsprobe für eine wirkliche Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre wird erweisen müssen.

II. Hermeneutische Vorüberlegungen

Die reformatorisch-lutherische Bußlehre, die ihr Zentrum im Glauben an die in Christus vergebende, frei, d. h. ohne menschliches Eigenverdienst, geschenkte Gnade Gottes und (damit ineins) im Glauben an den wirksamen Zuspruch der Vergebung in der Absolution kraft der von Christus verliehenen Schlüsselgewalt hat, richtet sich ganz konkret nicht nur gegen die unzureichende, viele Mißverständnisse geradezu provozierende Bußtheologie des spätscholastischen Nominalismus (vor allem in der Ausprägung bei Gabriel Biel[3]), sondern noch mehr gegen Fehlhaltungen und Mißbräuche in der Bußpraxis, deren Verrechtlichung und Veräußerlichung. Gerade daran entzündet sich die Leidenschaft der Auseinandersetzung. Die Ehrlichkeit gebietet, Fehlentwicklungen in der kirchlichen Bußdisziplin, und zwar auch solche zum Schaden der Menschen, offen zuzugeben, nicht nur in der Bußdisziplin der Alten Kirche (Unwiederholbarkeit, diffamierende lebenslängliche Folgen, was schließlich zum Zusammenbruch der kirchlichen Bußinstitution führte), sondern auch in der Entwicklung der sogenannten Privatbuße, hier insbesondere das Aufkommen der sogenannten Tarifbuße in Verbindung mit der daraus entstehenden Forderung nach materieller Vollständigkeit des Bekenntnisses, deren extreme und exzessive Interpretation zu einem zentralen Punkt des leidenschaftlichen reformatorischen Einspruchs werden sollte, sowie die unheilvolle Praxis der Redemptionen und Kommutationen, die ihre letzten Ausläufer im Ablaßhandel hatten[4].

Auf diesem Hintergrund sind auch die Auseinandersetzungen um die „opera satisfactoria" bzw. „satisfactionis" zu sehen. Man wird also

[3] Vgl. zum theologischen Hintergrund bes. Pfnür, Rechtfertigungslehre, 29/88.

[4] Vgl. H. Jorissen, Beichte oder Buße?: K. Delahaye, E. Gatz, H. Jorissen (Hrsg.), Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Bischof Pohlschneider, Aachen 1974, 217/232, bes. 220/222.

diesen „Sitz im Leben" aufmerksam im Auge behalten müssen, um den jeweils genauen Fragepunkt und die Intention und Stoßrichtung der Aussagen und Angriffe nicht zu verfehlen. Deshalb geht es nicht an, Fehlentwicklungen in Theologie und Praxis auf der einen, will sagen: katholischen, Seite herunterzuspielen und zu verharmlosen, die Einspüche und Angriffe der reformatorischen Seite aber, herausgelöst aus ihrer konkreten Einbettung, als lehrhaft-abstrakte Aussagen zu werten. Zur sachlichen Erörterung der anstehenden Fragen gehört darum nicht nur die Distanzierung von überholten Positionen, sondern auch (von katholischer Seite) die ausdrückliche und positive Anerkennung des Rechtes und der Bedeutung des reformatorischen Einspruchs – um der Wahrheit des Evangeliums willen[5]. Auch den Konzilsvätern von Trient lag die zu überprüfende reformatorische Auffassung der Bußlehre nur in Form von Thesen- bzw. Irrtumslisten und in diesem Sinne „in abstracto" vor[6], was bei der Bewertung berücksichtigt werden muß.

III. Die institutionelle Ordnung der Buße

Als Ausgangspunkt jeder Erörterung über die Bußlehre der Augustana und der Apologie haben die positiven Aussagen zu gelten. Sie werden zeigen, daß in ihnen zumindest de facto die Struktur des Bußsakramentes als eines komplexen Geschehens zwischen dem Tun (den Akten) des Sünders und dem vergebenden Handeln Gottes in menschlich-kirchlicher Vermittlung unverkürzt zur Geltung kommt und so mindestens eine faktische Übereinstimmung mit der katholischen Lehre gegeben ist. Auch Luther bringt z. B. im Großen und Kleinen Katechismus diese Struktur deutlich zum Ausdruck. Allem voraus scheint mir der Hinweis nicht unwichtig, daß das zu Beginn von CA XI – in Übereinstimmung mit Luther und den übrigen Bekenntnisschriften – abgelegte „Bekenntnis" zum Festhalten (-Wollen) an der „privata absolutio" (und somit auch an der „privaten Beichte") angesichts der Krise, in die das Bußsakrament in der gegenwärtigen katholischen Kirche geraten ist, auch für diese selbst – anders als damals – eine aktuelle Bedeutung erhalten hat und daß somit diese Grundaussage von CA XI (vgl. CA XXV) zum gemeinsamen Ausgangspunkt für ein pastorales Bemühen um eine aus dem Glauben an das Evangelium der Versöhnung erwachsende erneute Verlebendigung und Aneignung des Bußsakramentes werden könnte. Das positive Anliegen, wie

[5] Vgl. V. Pfnür, Rechtfertigungslehre, 386.

[6] Concilium Tridentinum, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft, Bd. VII/1 (Freiburg 1961), 233/239 (im folgenden zitiert: CT).

Luther es z. B. im Großen Katechismus ausspricht[7], könnte dabei (von zeitgeschichtlichen wie subjektiven Bedingtheiten befreit) den gemeinsamen Leitfaden abgeben sowohl für eine am Evangelium orientierte sachgemäße Hermeneutik wie für eine pastorale Erneuerung des Bußsakramentes: dessen Verständnis als Frohbotschaft von Gottes durch Christus in der Kirche angebotener und gewährter Vergebung. – Zum einzelnen:

1. Apologie XIII 4 zählt die Buße zu den Sakramenten im eigentlichen Sinne (proprie dicta sacramenta). In der CA ist die Sakramentalität der Buße durch die Stellung von CA XI und XII nach den Artikeln über Taufe (CA IX) und Abendmahl (CA X) sowie vor CA XIII (vom Gebrauch der Sakramente) hinreichend deutlich zum Ausdruck gebracht. Das Wesen des Bußsakramentes wird in der Absolution gesehen: „absolutio quae est sacramentum poenitentiae" (Ap XIII 4); „absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae" (Ap XII 41). Diese Wesensbestimmung des Bußsakramentes entspricht der skotistischen Schultradition, derzufolge die Akte des Pönitenten, wenngleich unerläßliche Voraussetzungen für den fruchtbaren Empfang der Absolution, mithin nicht konstitutiv (als partes constitutivae) in das Wesen des Sakramentes selbst eingehen – im Unterschied zur thomistischen Auffassung. Das Tridentinum wollte nach dem Zeugnis der Konzilsakten diesen Schulstreit nicht entscheiden. Die in der Augustana und der Apologie vertretene Auffassung kann folglich ohne Widerspruch zur tridentinischen Lehre gehalten werden. Nach CA XII hat das Bußsakrament seine besondere Bedeutung für die nach der Taufe Gefallenen und zur Buße Umkehrenden. Sie erhalten durch die Absolution die Vergebung der Sünden (vgl. Ap XII 1). In der Absolution ist die der Kirche von Gott durch Christus verliehene Schlüsselgewalt wirksam. „Die Gewalt der Schlüssel verwaltet und bietet das Evangelium dar durch die Absolution, welchs die wahre Stimme des Evangeliums (vera vox evangelii) ist" (Ap XII 39; vgl. XI 59). „Sie ist nicht des gegenwärtigen Menschen Stimme oder Wort, sondern Gottes Wort, der die Sünde vergibt. Denn sie wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl gesprochen". Deshalb ist „dieser Absolution zu glauben, nicht weniger, als wenn Gottes Stimme vom Himmel erschölle" (CA XXV 3f; Ap XII 40f) – „gemäß dem Wort: ‚Wer euch hört, hört mich'" (Ap XII 40); „sie ist Gottes Wort, dadurch uns die Gewalt der Schlüssel losspricht von Sünden. Deshalb wäre es gottlos, die Privatabsolution aus der Kirche fortzutun", denn „was Sündenvergebung oder Schlüsselgewalt ist, verstehen diejenigen nicht, die die Privatabsolution verachten" (Ap XII 99–104). Wenngleich in der

[7] BS, 730/733.

Absolution die „vera vox evangelii" ertönt, so identifizieren die Bekenntnisschriften aus diesem Grunde jedoch nicht die Absolution mit der Predigt. Absolution und Predigt sind verschiedene Tätigkeiten[8]. In diesem Zusammenhang bleibt besonders anzumerken, daß CA und Apologie (wie auch Luther in seiner Schrift von 1530: „Von den Schlüsseln[9]") die Wirkkraft (vis) der Absolution in bezug auf die Tilgung der Schuld vor Gott entschiedener vertreten als die Gegner, gegen die sie sich wenden (besonders G. Biel): „claves vere coram Deo remittunt peccata" (Ap XII 40). Mit Entschiedenheit und Leidenschaft wird der „verderbliche Irrtum" verworfen, die Schlüsselgewalt erstrecke sich unmittelbar nur auf die Vergebung der Schuld vor der Kirche, nicht aber vor Gott, oder sie beziehe sich auf die Umwandlung der ewigen in zeitliche Strafen bzw. einen Teilerlaß der zeitlichen Strafen (Ap XII 6–8; 21f; 118; 139). Der theologiegeschichtliche Hintergrund der hier bekämpften (auf dem frühscholastischen Kontritionismus aufruhenden, durch Petrus Lombardus wirksam gewordenen und bis in die Spätscholastik z. T. noch weiterwirkenden und vertretenen, zweifellos unzureichenden) Bußtheorie, die über eine bloß deklarative Funktion der Absolution in bezug auf die Sündenvergebung nicht hinausreicht und der Absolution deshalb als Hauptfunktion die Auferlegung der Satisfaktionsbuße bzw. -strafe zuschreibt, kann hier nicht weiter behandelt werden.

Wichtig scheint mir nur, daß sich in diesem Zusammenhang der entschiedene und theologisch berechtigte Einspruch gegen die Aushöhlung bzw. Verdunkelung des „beneficium" und der „vis absolutionis", der „potestas clavium" (Ap XI 59; XII 10) unmittelbar verbindet mit der Herausstellung der „propter Christum" frei geschenkten Sündenvergebung aufgrund des Glaubens, der „iustitia fidei", wie mit der ebenso entschiedenen Ablehnung jeder eigenverdienstlichen Werkgerechtigkeit; vgl. Ap XI 59: „antea tota vis absolutionis erat oppressa doctrinis operum, cum de fide et gratuita remissione nihil docerent" (vgl. auch XII 65; 116; 118; CA XII 10). Das zeigt zum einen, daß die Erlangung der Sündenvergebung durch den Glauben nicht mit der vor Gott gültigen Vergebung durch die Wirkkraft der Absolution konkurriert (vgl. bes. Ap XII 39–43), und zum anderen, daß die Stoßrichtung des Protestes sich exakt gegen den auch nur geringsten Anschein einer Sündenvergebung „propter nostra merita atque opera" richtet (vgl. bes. Ap XII 116f). Mir scheint, daß die Ablehnung der Bußauflage, in der die bekämpfte gegenerische Position die Hauptfunktion der Schlüsselgewalt sah, von den Mißbräuchen einmal abgesehen, nicht zuletzt durch das soeben skizzierte theologische Verständnis der Absolution bestimmt und so als pointierte Absetzung von der gegnerischen, die Kraft der Absolution verdunkelnden Absolutionstheorie zu verstehen ist. Die Zweigliedrigkeit der Schlüsselgewalt wird dadurch nicht angetastet, nur wird das „Binden" nicht auf die Bußauflage, sondern auf das „arguere et excommunicare" derjenigen, die nicht umkehren wollen (Ap XII 176), bezogen. Abgelehnt wird also nicht die Schlüsselgewalt und deren Wirksamkeit – im Gegenteil –, sondern eine bestimmte (theologisch unzureichende) Theorie über die Schlüsselgewalt und deren negative Auswirkung in der praktischen „Handhabung" der Schlüssel. In diesem Zusammenhang ist festzustellen, daß die entsprechenden Äußerungen des Tridentinums zur Bußauflage und Satisfaktion[10] keine lehramtlichen Definitionen im strengen Sinne darstellen und, wie weiter unten deutlich wird, die Position der Augustana und der Apologie auch nicht exakt treffen.

2. Die seitens des Pönitenten nach CA XII und Apologie schlechthin unerläßlichen und notwendigen Voraussetzungen zur Erlangung der Sündenvergebung sind Reue (contritio) und Glaube (fides). Dieser zur Reue notwendig hinzukommen müssende, die Reue erst als heilshafte Reue bestimmende Glaube ist nicht, wie Ap XII 60 gegen das Mißverständnis der Confutatio[11] ausdrücklich betont, die der (Tugend der) Buße vorausgehende fides (fides praecedens/fides praevia), sondern die fides specialis an die Vergebungsverheißung (promissio) Christi (vgl. auch Ap XII 35; 44; 54), der rechtfertigende, lebendigmachende, tröstende und aufrichtende Glaube (Ap XII 36; 52). Dieser Glaube unterscheidet die Reue des Petrus von der des Judas (Ap XII 8; 36). Deshalb sind contritio und fides, wie aus der Schrift belegt wird, die „partes praecipuae" (Ap XII 44f), die „praecipua membra" der (Tugend der) Buße (Ap XII 52). Das Sakrament der Buße wird dadurch nicht ausgeschlossen, sondern wird ausdrücklich in die Rechtfertigung durch den Glauben eingeschlossen. Die Akte des Pönitenten sind somit auf das Sakrament der Buße, die Absolution, bezogen. „Darum wollen wir die Absolution miteinbegriffen haben, wenn wir vom Glauben reden" (Ita et absolutionem complectimur, cum de fide dicimus; Ap XII 39). Ja der Glaube wird durch das Wort der Absolution, „die die wahre Stimme des Evangeliums ist", empfangen und gestärkt (Ita fides concipitur et confirmatur per absolutionem, per auditum

[8] H. Fagerberg, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Göttingen 1965, 101 Anm. 35; vgl. Pfnür, Rechtfertigungslehre, 159f.
[9] Vgl. V. Pfnür, Rechtfertigungslehre, 82. 217f.
[10] Sess. XIV, bes. can. 15 mit dem zugehörigen Kapitel: Denzinger-Schönmetzer (DS) 1715; vgl. 1692.
[11] Siehe Corpus Reformatorum (CR) 27, 111.

evangelii, per usum sacramentorum; Ap XII 42f). Diese klare und durchsichtige Lehre von der Buße mehrt die Würde der Schlüsselgewalt und der Sakramente, läßt die Wohltat Christi hell erstrahlen und lehrt verstehen, warum und wie Christus unser Mittler ist (Haec ratio poenitentiae plana et perspicua est, et auget dignitatem potestatis clavium et sacramentorum, et illustrat beneficium Christi, docet nos uti mediatore ac propitiatore Christo; Ap XII 43).

Die Notwendigkeit des Glaubens im Gesamt des christlichen Lebens und die Hinordnung der „Akte des Pönitenten" auf das Sakrament der Buße wird nochmals deutlich herausgestellt in der Auseinandersetzung mit den Gegnern (hier: der Confutatio). Die Gegner werden gefragt, ob der Empfang der Absolution ein Teil der Buße sei (utrum absolutionem accipere sit pars poenitentiae). Falls sie nun mit Hilfe subtiler Unterscheidungen das Sündenbekenntnis von der Absolution abtrennen wollten (separant), so bleibe zu fragen, was denn das Bekenntnis ohne die Absolution nütze. Im anderen Falle aber müßten doch auch sie zugeben, daß der Glaube ein Teil der Buße sei (pars poenitentiae), da man die Absolution ohne Glaube nicht empfangen könne (Ap XII 61).

Aus den angeführten und im Gesamtkontext zu würdigenden Stellen kann als dreifaches Ergebnis festgehalten werden: Erstens, zum Gesamt der christlichen Buße (zur „tota poenitentia", Ap XII 132; 162) gehört auch das Sakrament der Buße, die Absolution. Zweitens, von seiten des Sünders sind zur Erlangung der Sündenvergebung durch die Absolution Reue und Glaube unabdingbare Voraussetzung. Dem bleibt drittens hinzuzufügen: Reue und Glaube sind kein eigenverdienstliches Werk, sondern „opera Dei in hominibus" (vgl. Ap XII 53). Deshalb geschieht die Sündenvergebung auch nicht „ex opere operato propter contritionem, sed fide illa speciali, qua unusquisque credit sibi remitti peccata" (Ap XII 59)[12]. Gerade um die Eigenverdienstlichkeit der Reue als „Ursache" der Sündenvergebung auszuschließen, betont Melanchthon so nachdrücklich die Notwendigkeit des Glaubens: „Hanc fidem defendimus vere esse necessariam ad remissionem peccatorum" (Ap XII 60; vgl. bes. auch XII 91–93).

Daß in diesem Sinne der Glaube als „altera pars poenitentiae" (CA XII; Ap XII 35) notwendig zur Reue gehört, ist auch katholischerseits uneingeschränkt festzuhalten und wurde in den Verhandlungen des Trienter Konzils auch von einigen Konzilsvätern in bezug auf die Tugend der Buße ausdrücklich bejaht[13].

[12] Zum hier abgelehnten Verständnis des „opus operatum" vgl. V. Pfnür, Rechtfertigungslehre, 45ff.

[13] CT VII/1, 296, 37–41; 308, 31.

3. Apologie XII 98 leitet den Abschnitt über Beichte und Genugtuung mit der Bemerkung ein, es sei viel daran gelegen, daß „de superioribus partibus" der Buße, nämlich Reue und Glaube, die wahre Lehre bewahrt werden. Das herauszustellen habe die ganze Bemühung gegolten, während man über Beichte und Genugtuung nicht sonderlich gestritten habe. „Superiores partes" kann sowohl im Sinne der Reihenfolge (= die oben angeführten Teile) als auch im Sinne der Rangordnung interpretiert werden. Gerade die letztere Deutung, die sachlich jedenfalls die leitende ist, gibt dem Ganzen einen theologischen Stellenwert und interpretiert so auch die zweite Bemerkung (denn tatsächlich wurde ja sehr heftig über Bekenntnis und Genugtuung gestritten). Daraus ergibt sich ein zweifaches: Erstens, es gibt eine (auch katholischerseits anzuerkennende und anerkannte) „Rangordnung" unter den „Akten des Pönitenten". Gegenüber Beichte und Genugtuung, die u. U. auch fehlen können, z. B. wegen physischer Unmöglichkeit, sind Reue und Glaube absolut unerläßlich und indispensabel. Zweitens, Beichte und Genugtuung werden damit nicht aus dem Gesamt der Buße (der „tota poenitentia") ausgeschlossen. Reue und Glaube sind zwar die „praecipuae partes", die vorzüglichen und hauptsächlichen, (weshalb die Buße nach CA XII „proprie", im eigentlichen Sinne, aus diesen beiden Teilen besteht), sie sind deshalb aber nicht die (im ausschließenden Sinne) einzigen.

Am Sündenbekenntnis wird ausdrücklich um der Absolution willen festgehalten: „Verum confessio, tum propter maximum absolutionis beneficium tum propter alias utilitates conscientiarum, apud nos retinetur" (CA XXV 13). „Nam et nos confessionem retinemus praecipue propter absolutionem, quae est verbum Dei quod de singulis auctoritate divina pronuntiat potestas clavium" (Ap XII 99; vgl. Ap XI 59). Die Wertschätzung und der Nutzen des Bekenntnisses werden in CA und Apologie in Übereinstimmung mit Luther allenthalben betont, die Gläubigen zum öfteren Empfang des Sakramentes ermahnt (CA XXV; Ap XI 60). Es wäre, wie schon die angeführten Texte zeigen, eine Verkürzung der in CA und Apologie vertretenen Lehre, das Festhalten am Bekenntnis ausschließlich nur im Hinblick auf die Gewissenströstung oder aus pastoral-pädagogischen Gründen (wenngleich auch das schon nicht wenig ist) verstehen zu wollen. Es handelt sich bei diesem auf die Absolution bezogenen Bekenntnis jedenfalls auch um die Ausdrücklichkeit und Aufrichtigkeit jenes inneren Bekenntnisses, in dem sich der Mensch vor Gott als (dieser konkrete) Sünder weiß und bekennt. Man vergleiche hierzu etwa Ap XII 107: „Ein solches Bekenntnis der Sünde, das Gott gegenüber geschieht, ist die Reue selbst. Denn wenn wir Gott beichten, so muß es mit dem

Herzen geschehen, nicht allein mit dem Munde nach Art der Schauspieler im Theater"; vgl. auch Ap XII 169 das Chrysostomus zugeschriebene Zitat: „In corde contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas". Abgelehnt wird ein bloß äußerliches, als äußerliches Werk verstandenes Bekenntnis ohne innere Reue vor Gott und ohne Glaube (vgl. auch Ap XII 95). – Weiter unten werden wir auf das Bekenntnis und damit zusammenhängende z. T. noch offene Fragen noch des näheren eingehen müsse.

4. Blicken wir auf die Sache selbst, so bestehen in bezug auf die „Genugtuung" keine schwerwiegenden Differenzen. Auszugehen ist von der grundlegenden Aussage, daß Christi Tod die eigentliche Genugtuung für die Sünde und die Sündenstrafen ist (Ap XII 140; 146f). Die Genugtuung Christi wird uns zugeeignet durch Glaube und Sakrament „in remissionem peccatorum" – nicht durch unsere eigenverdienstlichen Werke. Dennoch ist und bleibt die Buße eine ständige Aufgabe des christlichen Lebensvollzuges. Die Buße aber muß gute Werke als Früchte der Buße aus sich hervorbringen (parere; CA XII 6; Ap XII 174). Es kann keine wahre Umkehr oder Reue geben ohne äußere Bußwerke (mortificationes carnis) und gute Früchte. Die innere Buße erfordert ihren leibhaftig-konkreten Ausdruck: „nulla est interior poenitentia nisi foris pariat etiam castigationes carnis" (Ap XII 131; 148). Gefordert ist die Tatbuße, die sich erweist in der Besserung des Lebens (Ap XII 164), in einem neuen Lebenswandel (Ap XII 45), was nicht „platonisch" im Sinne eines nur geheuchelten Sinneswandels verstanden werden darf: „Neque haec verba, mortificatio, vivificatio, exspoliatio corporis peccatorum, resuscitatio, Platonice intelligi debent de simulata mutatione. . . . Et vivificatio intelligi debet non imaginatio Platonica, sed consolatio, quae vere sustentat fugientem vitam in contritione" (Ap XII 46; vgl. XII 169: „non simulatio, sed totius vitae mutatio in melius"). Das ist (im Anschluß an ein Augustinus zugeschriebenes Zitat) die „vera satisfactio", die „in der Ausrottung der Anlässe zur Sünde (peccatorum causas excidere) und in der Abtötung und Zähmung des Fleisches" besteht (Ap XII 168). Die „Verdammung" der Sünde, das „Gericht über sich selbst" (gemäß 1Kor 11,31) muß sich äußern in tätiger Reue, d. h. in der Besserung des Lebens und den vom Evangelium geforderten guten Werken (Ap XII 163f).

In diesem Sinne ist Melanchthon auch bereit, „die würdigen Früchte der Buße, d. h. die Besserung des ganzen Lebens und der Sitten" als dritten Teil der (Tugend der) Buße (zur contritio und fides als den beiden Hauptteilen hinzukommend) gelten zu lassen (Ap XII 28; 45), wenngleich er selbst lieber an der Zweiteilung festhält, nicht um die „guten Werke" nun doch wieder herunterzuspielen, sondern um da-

durch die auf seiten des Sünders zur Erlangung der Sündenvergebung schlechthin unerläßlichen und in diesem Sinne „eigentlichen" Teile der Buße (quae propriae sunt in conversione seu regeneratione et remissione peccati) klar ans Licht und den in der Buße geforderten Glauben um so leuchtender vor Augen zu stellen (ut magis conspici fides possit, quam in poenitentia requirimus), während die „guten Werke" die Folgen der Wiedergeburt und der Sündenvergebung sind (Ap XII 58; vgl. XII 131). Dieser Glaube entsteht und zeigt sich in der Buße, und er wächst und wird gestärkt durch die guten Werke der Buße: „Deshalb werden wir wiedergeboren und empfangen den Hl. Geist, damit das neue Leben neue Werke habe, neue Affekte, Furcht, Gottesliebe, Abscheu vor der Konkupiszenz usw. Dieser Glaube, von dem die Rede ist, entsteht in der Buße und muß unter guten Werken, unter Anfechtungen und Gefahren gestärkt werden und wachsen . . . Daraus kann der verständige Leser entnehmen, daß wir gar sehr gute Werke fordern, da wir lehren, daß dieser Glaube in Buße entstehen und danach in Buße wachsen muß" (Ap IV 349f; 353).

Auch der Strafcharakter wird aus der Buße nicht ausgeschlossen: „Wir geben zu, daß Strafe notwendig zur Buße gehört (vindictam seu poenam in poenitentia necessariam esse), nicht jedoch im Sinne eines Verdienstes oder Lösepreises (non tamquam meritum seu pretium) . . ., vielmehr besteht die Strafe wesentlich in der Buße selbst (sed vindicta formaliter est in poenitentia), und zwar deshalb, weil die Wiedergeburt selbst durch die fortwährende Abtötung des alten Menschen geschieht (quia ipsa regeneratio fit perpetua mortificatione vetustatis)", was dann „etymologisch" erläutert wird: „poenitentia quasi poenae tenentia" (Ap XII 148). Eine Milderung der Sündenstrafen durch die Buße (Ap XII 164) wird ebensowenig ausgeschlossen wie die Ehrung Gottes durch die guten Werke und der göttliche Lohn für diese Werke (Ap XII 174; XII 139).

Überschaut man das Ganze, so wird deutlich, daß es in dieser Bußlehre keine Sündenvergebung „zu billigen Preisen" gibt und daß von den nach katholischer Bußtheologie in bezug auf das Bußsakrament geforderten Akten des Pönitenten (Reue, Bekenntnis, Genugtuung) kein einziger fehlt. In der skizzierten tätigen Buße ist das Eigentliche der „satisfactio", die Sache selbst, voll gegeben.

Im folgenden muß nun im einzelnen auf die Fragen eingegangen werden, in denen mindestens auf den ersten Blick schwerwiegende Differenzen dogmatischer Art zu bestehen scheinen.

IV. Zur Frage der Vollständigkeit und des ius divinum des Sündenbekenntnisses

1. Bei grundsätzlichem Festhalten am Sündenbekenntnis lehnen CA XI und CA XXV 7–12 die Notwendigkeit der „Aufzählung aller Vergehen ab: „in confessione non (est) necessaria omnium delictorum enumeratio". Die Apologie hat diesem Fragepunkt lange und heftige Erörterungen gewidmet. Es hängt deshalb alles an einer präzisen Erfassung des „status quaestionis". Was wird genau abgelehnt? Dabei sind mit gleichem Gewicht beide Elemente der oben genannten Aussage in Erwägung zu ziehen: „Aufzählung" (enumeratio) „aller" (omnium) Sünden. Die Begründung für die Ablehnung lautet mit Luther: „Est enim impossibilis" (CA XI; Ap XI 8). Die Menschen, gerade die Gutwilligen, würden dadurch zur Verzweiflung getrieben (vgl. CA XXV 9; Ap XI 10), die Gewissen durch unentrinnbare Fesseln gebunden (vgl. Ap XI 6f) und mit endlosen Qualen belastet (vgl. Ap XI 7; 10; XII 11). Denn: „Die elend menschlich Natur steckt also tief in Sunden, daß sie dieselben nicht alle sehen oder kennen kann, und sollten wir allein von denen absolviert werden, die wir zählen können, wäre uns wenig geholfen" (CA XXV 9; vgl. Ap XI 8).

Die Ablehnung richtet sich exakt gegen das Bußdekret des 4. Laterankonzils von 1215 (DS 812), durch das „jeder Gläubige" (omnis fidelis), sobald er zu den Unterscheidungsjahren gelangt ist, verpflichtet wird, wenigstens einmal im Jahr „alle seine Sünden" (omnia peccata) zu beichten. Nun hatte zwar schon die Theologie des 13. Jahrhunderts (Thomas von Aquin) diese Bestimmung in dem präzisierenden und einschränkenden Sinne verstanden: „alle Sünden, deren man sich erinnert[14]". Mit dieser und einer weiteren Verdeutlichung (statt: „omnis fidelis" heißt es jetzt: „peccator") sowie ohne Erwähnung der jährlichen Verpflichtung wird sie vom Konzil von Florenz (1439) übernommen, wobei jedoch zugleich mit und unter dieser Einschränkung die Pflicht zur Vollständigkeit des Bekenntnisses besonders betont wird: „(Zum mündlichen Bekenntnis) gehört, daß der Sünder alle Sünden, deren er sich erinnert, ... vollständig (integraliter) bekennt" (DS 1323). Darauf können sich die Verfasser der Confutatio stützen, wenn sie gegenüber CA XI auf dem vollständigen Bekenntnis (confessio integra) aller Vergehen, die nach sorgfältiger Gewissenserforschung in die Erinnerung treten, bestehen (CR 27, 108). Damit hätte der Streitpunkt theoretisch entschieden sein können.

Wie jedoch die Entgegnung in der Apologie zeigt, geht es Melanchthon hier nicht um eine theoretische Frage, sondern um ein höchst praktisch-pastorales Anliegen, bei dem zugleich die Mitte des Evangeliums als Botschaft von der göttlichen Vergebung zur Frage steht (vgl. Ap XI 1f). Dabei richtet sich der Einspruch nicht einmal so sehr gegen die Bestimmung des 4. Laterankonzils „an sich", sondern gegen die Kasuistik, die die „Summisten", die Verfasser der kanonistischen Beichthandbücher, im Anschluß daran entwickelt hatten (Ap XI 7; 9; vgl. VII 32). „Die ganze Kirche in ganz Europa weiß, in welche Verstrickungen die Gewissen dadurch geraten sind". „Welche Ausweglosigkeiten (labyrinthi), welche Folter (carnificina) gerade für die Besten", denn die „Wilden und Gottlosen" hätten sich durch „diese Schreckmittel" (terriculamenta) nicht beunruhigen lassen (Ap XI 7f). Das alles wäre jedoch weniger unerträglich gewesen, wenn die Gegner auch nur ein einziges Wort über den tröstenden und aufrichtenden Glauben hinzugefügt hätten. Davon aber sei in der ganzen Masse von Konstitutionen, Glossen, Summen und Beicht- bzw. Ablaßbriefen mit keiner Silbe die Rede. Von Christus lese man dort kein Wort, statt dessen nur Sündenregister (Ap XI 9; vgl. XII 12).

Dies alles assoziiert sich bei Luther und Melanchthon mit dem Stichwort „enumeratio omnium delictorum". Um es nochmals mit dem ersten Entwurf der Apologie zu sagen: „Obwohl die Menschen über die Absolution und den Glauben hätten belehrt werden sollen, war es die einzige Sorge der Schreiber und Lehrer, die Menschen daran zu gewöhnen, die Sünden aufzuzählen, während über den Glauben tiefstes Schweigen herrschte[15]". Hier wird der Angelpunkt der Diskussion deutlich und von hier her der ständig wiederholte Vorwurf bloßer Werkgerechtigkeit verständlich.

Es wäre verfehlt und auch der geschichtlichen Wahrheit nicht entsprechend, wollte man Melanchthon unter Hinweis auf die „theoretische" Klarstellung der Confutatio hier nur maßlose Übertreibung unterstellen, um eigensinnig auf seiner Position zu beharren. Der Angriff richtet sich gegen grobe Mißstände in der praktischen Verwaltung des Bußsakramentes. Dafür spricht auch der Umstand, daß in den Einigungsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg Artikel XI der Augustana aus der Erörterung der die Lehre betreffenden Artikel des ersten Teils herausgenommen und der Diskussion des zweiten Teils (über die Mißbräuche; vgl. CA XXV) zugewiesen wurde[16].

Zusammenfassend können wir feststellen: Abgelehnt wird die Verpflichtung zu einer selbstquälerischen, skrupulösen, mathematisch-genauen, den Menschen in seinen Möglichkeiten überfordernden, ihn aus Zweifeln und Gewissensängsten nicht loslassenden, ihn schließlich

[14] Vgl. K.-J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient: Theol. u. Phil. 47 (1972) 161/228; hier: 204f.

[15] BS, 249, 32–34; vgl. 326, 40–52.

[16] Vgl. V. Pfnür, Rechtfertigungslehre, 264.267f.

in die Verzweiflung treibenden „enumeratio omnium peccatorum" – eine Verpflichtung, die (und das ist der entscheidende Vorwurf) nicht einmal kontrapunktiert sei durch die tröstende, aufrichtende und befreiende Botschaft von Gottes gnädiger Vergebung um Christi willen, aufgrund des Glaubens und nicht aufgrund unserer Verdienste und Werke. Demgegenüber wird mit Nachdruck die Frohbotschaft von Beichte und Absolution herausgestellt (vgl. Ap XI 1f; XII 3f; 35f; 39–43; 98–101).

Es wäre ein fatales Mißverständnis, die Ablehnung dieser Art von „enumeratio delictorum" als Abwertung des Beichtbekenntnisses[17] oder als Laxismus zu deuten. Dagegen spricht zum einen, daß Luther gerade dem Beichtdekret des 4. Laterankonzils den Vorwurf macht, es könne nur bei laxer Interpretation erfüllt werden[18]; zum anderen hat Luther der Beichte seine tiefste Hochachtung gezollt als einem „einzigartigen Heilmittel" (unicum remedium) für die bedrängten Gewissen[19]. Auch er setzt Sorgfalt bei der Gewissenserforschung und Aufrichtigkeit beim Bekenntnis selbstverständlich voraus[20] und legt im Kleinen Katechismus eine an den Zehn Geboten orientierte liturgische Beichtordnung vor. Diejenigen Sünden sind zu bekennen, „die wir wissen und fühlen im Herzen[21]", die Sünden, „die das Herz beißen und unruhig machen[22]". „Wer aber sein Gewissen nicht mit solchen oder größeren Sünden beschwert fühlt, soll nicht darum besorgt sein, weitere Sünden zu suchen oder zu erdichten, damit er aus der Beichte keine Marter mache[23]". Was die geheimen Herzenssünden anbetrifft, so dürfte die folgende Äußerung Luthers eine Richtschnur abgeben: Wenn überhaupt, so gehörten nur solche Herzenssünden ins Bekenntnis, über deren schwere Sündhaftigkeit der betreffende volle Klarheit habe[24]. Aus alledem ergibt sich, daß die Aussage von CA XXV 7 über das Bekenntnis: „die Aufzählung der Vergehen (enumeratio delictorum) sei nicht notwendig noch sollten die Gewissen mit der Sorge belastet werden, alle Vergehen aufzuzählen, da dies unmöglich sei", nicht laxistisch mißdeutet werden darf.

In diesem Zusammenhang ist eine doppelte Beobachtung im Blick auf das Tridentinum bedeutsam. Bei den abschließenden Beratungen über die Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses haben die Konzilsväter den Terminus „enumeratio" peccatorum, wie er in der Irrtumsliste vorlag, zur Vermeidung von Mißverständnissen mit Absicht nicht in ihre Lehrentscheidung übernommen (statt: „enumerari" heißt es: „confiteri", DS 1707). Außerdem haben sie die Einschränkung des Konzils von Florenz noch einmal näher präzisiert, indem sie die Beichtpflicht beziehen auf „alle ‚Tod'-Sünden, deren man sich ‚nach schuldiger und sorgfältiger Erwägung' erinnert", und zwar nicht, „um vor einem Laxismus in der Deutung des Florentinums zu warnen, sondern doch eher, um zu sagen, daß eine ernsthafte und vernünftige Vorbereitung bei der Nachforschung des Gedächtnisses gemeint sei und nicht das Verhalten eines Skrupulanten[25]".

2. Auf diesem Hintergrund kann nun auch die im Blick auf das Tridentinum wohl schwerwiegendste Frage nach dem „ius divinum" bzw. der Heilsnotwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses angegangen werden. Die Confutatio hatte gegenüber der Augustana die Heilsnotwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses betont: „confessio integra . . . ad salutem necessaria" (CR 27, 159). Melanchthon lehnt dagegen in der Apologie das „ius divinum" und die Heilsnotwendigkeit der „enumeratio peccatorum" an mehreren Stellen dezidiert ab (Ap XI 6–8; 10; XII 11f; 23; 102; 110f). Becker ist der Meinung, daß diese Auffassung Melanchthons fast wörtlich vom Tridentinum (DS 1707) verurteilt worden sei[26]. Das ist m. E. aber nur zum Teil richtig. Es ist richtig, wenn man die Aussagen der Apologie aus ihrem Kontext löst und sie so als abstrakt-lehrhafte Aussagen nimmt. Hält man sich aber vor Augen, welche Assoziationen sich für Melanchthon mit dem Stichwort, man darf sagen: Reizwort, „enumeratio" verbinden, das, wie gesagt, ja auch vom Tridentinum in klarer Erkenntnis der damit verbundenen Mißverständnisse nicht in die Verurteilung übernommen worden ist, beläßt man also die Aussagen in ihrem konkret-geschichtlichen Kontext, so muß die Meinung Beckers doch erheblich modifiziert werden. Das soll an zwei wichtigen Texten gezeigt werden.

In der Apologie XII 11–12 stellt Melanchthon der „infinita enumeratio peccatorum", auf die in den Beichtsummen so viel geschäftige Mühe verwendet werde und die, obwohl sie sich doch zum großen Teil in Menschensatzungen verlöre, dennoch unter dem Vorwand göttlichen Rechtes (praetextu iuris divini) den Menschen abverlangt werde, die Absolution entgegen, die in Wahrheit göttlichen Rechtes sei (quae vere est iuris divini), von der aber nur nebenbei und „lässig" (frigide) gesprochen werde. Der Gegensatz: hypertrophiertes „erdichtetes gött-

[17] Siehe oben III, 3.
[18] Confitendi Ratio: WA 6, 162.
[19] De capt. Babyl.: WA 6, 546; vgl. Großer Katechismus: BS 732f.
[20] Confitendi Ratio: WA 6, 162; vgl. 159.
[21] Kleiner Katechismus: BS, 517, 18; vgl. Unterricht der Visitatoren: WA 26, 220.
[22] Schwabacher Artikel XI: BS, 66, 26.
[23] Kleiner Katechismus: BS, 518, 24.
[24] Confitêndi Ratio: WA 6, 161.
[25] K.-J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses: a.a.O. bes. 203/209; Zitat: 205.
[26] Ebd. 205.

liches Recht" („fingunt, hanc enumerationem esse iuris divini") und vernachlässigtes „wirkliches göttliches Recht" wird dann nochmals verschärft durch den Vorwurf, die Gegner würden dem Sakrament eine „Wirksamkeit ex opere operato ohne gute Bewegung des Empfängers (sine bono motu utentis)" andichten, während sie den die Absolution ergreifenden und das Gewissen tröstenden Glauben nicht einmal erwähnten.

Im folgenden Text (Ap XII 110f) setzt Melanchthon sich ausdrücklich mit der Confutatio auseinander. Nachdem er Wert und Nutzen der Beichte ausdrücklich zugestanden hat, fährt er fort: „Dennoch ist dies so zu mäßigen, daß den Gewissen keine Fesseln angelegt werden, so daß sie solange nicht zur Ruhe kommen, wie sie wähnen, die Sündenvergebung nur nach jener skrupulösen Aufzählung erlangen zu können (si existimabunt se non posse consequi remissionem peccatorum, nisi facta illa scrupulosa enumeratione). Deshalb ist die Auffassung der Gegner in der Confutatio völlig falsch, daß das vollständige Bekenntnis zum Heil notwendig sei. Das ist nämlich unmöglich (Hoc certe falsissimum est, quod adversarii posuerunt in Confutatione, quod confessio integra sit necessaria ad salutem. Est enim impossibilis). Wieviel Fesseln legen sie dem Gewissen an, da sie ein vollständiges Bekenntnis fordern! Wann stellt denn das Gewissen fest, daß die Beichte vollständig ist?". Hier ist ganz deutlich, in welcher Weise Melanchthon die von der Confutatio geforderte „confessio integra" versteht: als selbstquälerisches Aufspüren und an kein Ende kommendes Registrieren und Aufzählen von Sünden.

Melanchthon hat Recht, wenn er sagt, daß eine so verstandene Aufzählung der Sünden sich nicht auf ein „ius divinum" berufen kann; ähnlich CA XXV 10: „enumerationem illam (!) non esse necessariam". Dabei ist genau auf die Akzentuierung und auf die Nebentöne zu achten, die hier erst die Musik machen.

Was die altkirchliche Bußdisziplin angeht, die Melanchthon in diesem Zusammenhang erörtert, so mag hier das kompetente Urteil H. Jedins angeführt werden: „Es ist kaum diskutabel, daß gewisse historische Behauptungen der Reformatoren der Wahrheit näher waren als die der Katholiken[27]".

Die Confutatio hatte erklärt, daß die „vollständige Beichte" (confessio integra) nicht nur zum Heil notwendig, sondern auch der „Nerv der christlichen Disziplin und des ganzen Gehorsams" sei (sed etiam nervus existat christianae disciplinae et totius oboedentiae). Deshalb werden die Fürsten und Städte ermahnt, „ut ecclesiae orthodoxae conformentur" (CR 27, 159f). Wird hier nicht zumindest eine gefährliche Nähe zum Mißbrauch als Herrschaftsinstrument sichtbar und gewinnen

nicht dadurch die leidenschaftlichen Angriffe der Reformatoren gegen die „Gewissenstyrannei[28]" – gerade wegen der Hochschätzung des Bußsakramentes – ihr konkretes Profil und ihr Recht?

Vergleichen wir jetzt noch einmal die Aussagen der Apologie mit denen des Tridentinums, so ist festzustellen: Das, was Melanchthon exakt bekämpft hat, ist vom Tridentinum so nicht verurteilt, und was das Tridentinum unter das Anathem stellt, hat Melanchthon so nicht gemeint.

Doch fordert die Frage nach dem „ius divinum" des Bekenntnisses noch eine grundsätzlichere Erwägung, die wenigstens kurz angedeutet sei. Luther läßt in bezug auf die Sakramente nur das als „göttliches Recht" gelten, was unmittelbar auf eine in der Schrift bezeugte Einsetzung durch Jesus Christus zurückgeführt werden kann. Deshalb ist die Absolution, in der die Schlüsselgewalt wirksam ist, ein Sakrament; deshalb ist für ihn auch das öffentliche Bekenntnis (confessio publica) sakramental und „göttlichen Rechts", nicht aber die geheime Beichte (confessio occulta), da sie nicht aus der Schrift bewiesen werden könne, – unbeschadet ihrer Wertschätzung[29]. Nun ist aber heute insofern eine neue theologische Situation entstanden, als die Theologie auf beiden Seiten nicht mehr mit derselben apodiktischen Sicherheit Kirche, Taufe, Schlüsselgewalt, selbst auch das Herrenmahl auf eine unmittelbare Einsetzung durch den irdischen Jesus wird zurückführen können, wie das in früheren Zeiten der Fall war[30]. Es gilt also in neuer Weise gemeinsam zu fragen nach den Erkenntniskriterien für das „ius divinum" und die Einsetzung durch Jesus Christus. Hier scheint sich als hermeneutischer Schlüsselbegriff der des „consensus ecclesiae" anzubieten, ein „consensus", der zunächst grundsätzlich gesetzt ist in der gleichursprünglichen Herkunft von Kirche, Kerygma und Amt der Sendung aus der Selbstoffenbarung des auferweckten und erhöhten Herrn und der sich dann – unter dem Beistand des heiligen Geistes – geschichtlich entfaltet im Prozeß der verstehenden Auslegung und Aneignung der Christusoffenbarung. Dieser Prozeß der sachgemäßen, bei der „Sache" bleibenden Auslegung ist kein mechanischer Vorgang, sondern die bleibende Aufgabe der Geist-geleiteten Kirche(n). Auch für Luther und Melanchthon hatte der „consensus ecclesiae" eine zunehmende Bedeutung gewonnen[31]. In dem Ap XII 66f von Melanch-

[27] H. Jedin, La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente: La Maison-Dieu 104 (1970) 115.
[28] Vgl. De capt. Babyl.: WA 6, 546.
[29] Vgl. Defensio: WA 2, 645; De capt. Babyl.: WA 6, 546.
[30] Vgl. H. Jorissen, Die Begründung der Eucharistie im nachösterlichen Offenbarungsgeschehen: H.-G. Geyer, Freispruch und Freiheit. Festschrift W. Kreck, München 1973, 206/228. [31] Vgl. Pfnür, Rechtfertigungslehre, 14/27.

thon angesprochenen Zentralpunkt, „daß wir die Vergebung der Sünden durch den Glauben, nicht um unserer Werke, sondern um Christi willen erlangen", ist der „consensus" zwischen den Kirchen heute erreicht.

Das Tridentinum begründet denn auch die Erkenntnis des „ius divinum" des Beichtbekenntnisses aus dem „consensus ecclesiae", wie die gründliche Untersuchung von Becker zeigt[30]. Dabei bezieht sich die lehramtliche Entscheidung im strengen Sinne nur auf das sakramentale Bekenntnis im allgemeinen (in genere) und als solches, d. h. unter Absehung von den beiden „Unterarten": öffentlich oder geheim. Vom geheimen Bekenntnis wird nur gesagt, daß es der Einsetzung durch Jesus Christus nicht widerspricht (DS 1706). Dieser letztgenannte Punkt steht in voller Übereinstimmung mit Luther, der Augustana, der Apologie und den übrigen Bekenntnisschriften, wie die beibehaltene Beichtpraxis beweist. Was die Bekenntnispflicht der geheimen (Herzens-) Sünden betrifft, so ist die entsprechende Aussage des Tridentinums (DS 1707) zumindest keine in sich selbst stehende Definition[33], sondern eingebunden in die lehramtliche Aussage über die Bekenntnispflicht der Todsünden (omnia et singula peccata mortalia). Vergleicht man damit die entsprechende Äußerung Luthers: „Si autem aliqua sint confitenda, ea tantum assero, quae ipse manifeste scit sese contra divina mandata in corde statuisse, hoc est, non simplices cogitationes[34]", so dürfte der Sache nach wohl kaum eine schwerwiegende Differenz gegeben sein. Was schließlich die „peccata mortalia" anbetrifft, so dürfte auch hier eine Verständigung nicht schwierig sein[35]. Jedenfalls ist auch für die Augustana die Möglichkeit, daß der Gerechtfertigte nach der Taufe fallen und den Heiligen Geist verlieren kann, eine durchaus reale Möglichkeit – und gerade für die nach der Taufe Gefallenen hat das Bußsakrament seine besondere Bedeutung (CA XII 1f; 7–9). Auch hinsichtlich der Bindung der Absolutionsvollmacht an das kirchliche Amt besteht kein prinzipieller Unterschied zur Auffassung Luthers und der Augustana[36].

Unterzieht man die Aussagen zum Bußsakrament insgesamt einer sachlich-ruhigen Betrachtung, so läßt sich die Frage, ob hier wirklich tiefgreifende und unüberbrückbare Differenzen bestehen, mit guten Gründen verneinen.

[32] K.-J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses: a.a.O. bes. 221/224. [33] Ebd. 219.
[34] Confitendi Ratio: WA 6, 161.
[35] Vgl. V. Pfnür, Rechtfertigungslehre, 182/193.
[36] Vgl. P. Manns, in: Amt und Eucharistie, Paderborn 1973, 107 Anm. 10f; 126 Anm. 118. – Zur Laienbeichte vgl. auch H. Jorissen, Beichte oder Buße: a.a.O. 224f.

V. Bemerkungen zu Artikel XII der Augustana

W. Pannenberg schlägt als Lösungsmöglichkeit für die „schwerste noch unbewältigte Differenz" in der Bußlehre: daß nämlich CA XII von nur „zwei Teilen" der Buße (Reue und Glaube) statt von den traditionellen und auch vom Tridentinum geforderten „drei Teilen" (Reue, Beichte, Genugtuung) rede, vor, Artikel XII so zu lesen, „daß er gar nicht von der institutionellen Ordnung des Sakraments, sondern von dem theologischen Gehalt der Buße spricht[37]". Dem ist voll zuzustimmen. Denn in der Tat wird hier nicht die Beichte durch den Glauben ersetzt, wie unsere Ausführungen bereits gezeigt haben, sondern es geht hier um die subjektive Buße, den inneren Akt der Buße (Reue), zu dem als schlechthin unerläßlicher „Bestandteil" der Glaube notwendig hinzugehört. Die „zwei Teile" der Buße (Reue und Glaube), von denen Artikel XII spricht, sind somit gar nicht den „drei Teilen" bzw. drei Akten des Pönitenten (Reue, Beichte, Genugtuung) entgegengesetzt. Die „zwei Teile" gehören vielmehr – wenn wir bei der erwähnten Einteilung bleiben – konstitutiv zum „ersten Akt" des Pönitenten. Dafür können – zu dem schon Gesagten – noch zwei weitere Gründe angeführt werden. Erstens: Die Apologie selbst bezieht in der Verteidigung von CA XII die „duae partes", insbesondere die Notwendigkeit des Glaubens, auf den „ersten Akt" des Pönitenten. Sie beschließt die entsprechenden Ausführungen mit der Bemerkung: „Haec fiunt in primo actu" (Ap XII 1–11) und setzt sich anschließend mit Beichte und Genugtuung auseinander. Zweitens: Bei den Einigungsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg, an denen Melanchthon selbst teilnahm, wurde über die notwendige Zugehörigkeit des Glaubens zur Reue sowie über die „drei Stücke der Buße" (Reue samt Glaube, Beichte, Genugtuung) völlige Einigkeit erzielt[38].

Sowohl auf seiten der Confutatio als auch des Tridentinums handelte es sich um ein terminologisches Mißverständnis, das vorwiegend durch die „Fallstricke der Sprache" bedingt war, insofern die Rede der Augustana von den „duae partes" poenitentiae auf der Gegenseite fast zwangsläufig die Assoziation mit der traditionellen Redeweise von den „tres partes" hervorrufen mußte, wie sie in der kirchlichen Bußtheologie zur Bezeichnung der „tres actus poenitentis" geläufig war (so auch das Florentinum: DS 1323). Daß es zudem der Confutatio nicht in erster Linie um eine sachliche Klärung ging, hat Pfnür hinreichend deutlich gemacht. Doch wurde die Sache selbst schon bei den Einigungsverhandlungen – mit ausdrücklicher Zustimmung durch

[37] W. Pannenberg, Die Augsburger Konfession als katholisches Bekenntnis: s. o. S. 33.
[38] V. Pfnür, Rechtfertigungslehre, 264/268.

Johannes Eck – geklärt. Daß dem Tridentinum der Aussagesinn von CA XII entgangen ist, liegt daran, daß den Konzilsberatungen mit der Irrtumsliste nur kontextunabhängige Einzelsätze als „Belegstellen" zugrunde lagen (vgl. CT VII/1, 233f). Jedoch haben einige Väter, wie gesagt, die Richtigkeit der Aussage in bezug auf die Tugend der Buße ausdrücklich hervorgehoben.

Somit steht fest: Das Anathem des Tridentinums (DS 1704) trifft nicht die in CA XII und in der Apologie gemeinte Sache. Dementsprechend müßte auch der Quellen-Apparat im Denzinger bereinigt werden. Die entsprechenden Lehrentscheidungen des Tridentinums brauchen weiterhin nicht mehr als „schwerste noch unbewältigte Differenz in der Sakramentenlehre" erachtet zu werden und einer möglichen Anerkennung der Confessio Augustana hindernd im Wege zu stehen.

Hinsichtlich der Genugtuung (satisfactio) konnte bei den Einigungsverhandlungen von 1530 keine Einigung darüber erzielt werden, „ob zur Tilgung der Sündenstrafe die Genugtuung nötig sei[39]". Diese Streitfrage hat einen primär zeitgeschichtlichen Hintergrund. Die Unterscheidung von Sündenschuld und Sündenstrafe (culpa und poena) kam erst in der Viktorinerschule des 12. Jahrhunderts auf, um – auf der Grundlage des frühmittelalterlichen Kontritionismus (wonach die Sündenvergebung schon in der Reue geschieht) – der Absolutionsgewalt noch keine wirkliche Funktion zuschreiben zu können. Diese Streitfrage hat angesichts der unverkürzten Anerkennung des wahren Wesens der Genugtuung im Sinne der „fructus poenitentiae", wie sie von Luther, der Augustana und der Apologie vertreten wird, keine dogmatische Relevanz.

Das kirchliche Beichtgebot hat die gegenwärtige Krise des Bußsakramentes in der katholischen Kirche ebenso wenig verhindern können wie Luthers Optimismus sich erfüllt hat, wenn nur recht von der Beichte gelehrt werde, „so künnde man Lust und Liebe dazu machen, daß die Leut erzukämen und uns nachliefen, mehr denn wir gerne hätten[40]". Die damit angezeigte Gemeinsamkeit einer pastoralen Aufgabe könnte ein Weg zur Verständigung sein.

[39] Ebd. 266f.
[40] Großer Katechismus: BSLK, 733.

Was bedeutet das: Katholische Anerkennung der Confessio Augustana?

von Walter Kasper

Als Ergebnis der bisherigen Diskussion um eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana kann man schon heute zweierlei festhalten:

1. Die CA möchte nach ihren eigenen Aussagen als eine katholische Bekenntnisschrift verstanden werden, und sie ist als solche niemals durch eine amtliche katholische Stellungnahme zurückgewiesen worden.

2. Die Untersuchungen von V. Pfnür, W. Pannenberg, H. Jorissen u. a. haben überzeugend aufgezeigt, daß die Augustana zumindest im Licht des Selbstverständnisses heutiger katholischer Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil grundsätzlich katholisch interpretiert und insofern auch katholisch rezipiert werden kann. Das ist ein mehr als erfreuliches Ergebnis, das zu großer Hoffnung für den weiteren Verlauf der ökumenischen Bemühungen berechtigt. Die grundlegende lutherische Bekenntnisschrift muß nicht notwendig die Trennung der Kirchen begründen, sie könnte auch deren Einheit bewirken!

Dieses positive Ergebnis wirft die Frage auf: Was bedeutet diese theologische Rezeption der CA, und was würde eine darauf aufbauende amtliche Anerkennung bedeuten? Harding Meyer hat gezeigt, wie ungeklärt und vieldeutig, besser: wie offen der Ruf nach einer katholischen Anerkennung der CA noch ist. Geht es um Anerkennung, um Rezeption oder um Annahme? Geht es um Anerkennung/Rezeption/Annahme durch die katholische Kirche, als katholisch, als römisch-katholisches Bekenntnis, als legitime Ausprägung christlicher Wahrheit, als eigenständigen Ausdruck katholischen Glaubens, als Zeugnis gemeinchristlichen Glaubens? Die Entscheidung zwischen diesen vielfältigen Möglichkeiten impliziert fundamentale theologische Sachentscheidungen, in denen letztlich das Ziel der ökumenischen Bemühungen überhaupt zur Debatte steht.

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden zu klären, was Anerkennung in diesem Zusammenhang bedeutet oder zumindest bedeuten kann. Vielleicht wird der dabei vorgetragene Standpunkt

manche hoch gesteckten Erwartungen etwas enttäuschen. Die ökumenische Diskussion der letzten Jahre hat jedoch gezeigt, daß dem ökumenischen Fortschritt nichts schädlicher ist als überzogene und verfrühte Erwartungen, die früher oder später in Enttäuschung umschlagen müssen und dann eine ökumenische Lähmung bewirken. Soll die bisher so erfreulich verlaufene Diskussion um eine katholische Anerkennung der CA nicht in eine Sackgasse, sondern auf den Weg in eine gemeinsame Zukunft der getrennten Kirchen führen, dann gilt es, den Begriff der Anerkennung in dreifacher Weise zu präzisieren:
1. Anerkennung ist zunächst im zwischenmenschlichen Bereich zu Hause. Das Bewußtsein von der personalen Würde des Menschen erwacht jeweils dadurch, daß die menschliche Person sich von anderen als Person angenommen und anerkannt erfährt. Die so zum Bewußtsein erwachte menschliche Freiheit kann konkret nur dort verwirklicht werden, wo ihr von allen anderen ein Raum der Freiheit gewährt, wo ihre Freiheit also allgemein anerkannt wird. Interpersonale Anerkennung ist also ein anthropologisches Grunddatum und zugleich der wesentlichste Inhalt der öffentlichen Rechtsordnung. Sie besagt Anerkennung einer gemeinsamen personalen Würde und darin zugleich Anerkennung des anderen als anderen. Anerkennung bedeutet also Gemeinsamkeit in bleibender Unterschiedenheit, und Unterschiedenheit, die nur in der Anerkennung der Gemeinsamkeit festgehalten werden kann. In diesem Sinn hat H. Fries anläßlich der Diskussion um das Ämtermemorandum der ökumenischen Universitätsinstitute mit Recht betont, daß Anerkennung weder die Aufgabe des Eigenen noch einen Pluralismus von unverbundenen, ja vielleicht widersprüchlichen Standpunkten bedeutet. Anerkennung bedeutet nicht Fusionierung und Nivellierung, sondern Profilierung des Eigenen. Aber diese Profilierung führt nicht zu dessen exklusiver Monopolisierung, sondern anerkennt eine legitime Pluralität in der Ausprägung der gemeinsam verbindlichen „Sache".
Eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana wäre demzufolge mehr als eine bloße theologische Rezeption; sie wäre ein amtlicher öffentlicher Akt. Auf der anderen Seite würde eine solche Anerkennung nicht bedeuten, daß die katholische Kirche diese Bekenntnisschrift als eigenes römisch-katholisches Bekenntnis annimmt, vielmehr dürfte aufgrund eines solchen Aktes die CA als *ein* legitimer Ausdruck des gemeinsamen katholischen Glaubens gelten, so daß die sich darauf berufende kirchliche Gemeinschaft einen Raum innerhalb der Einheit der katholischen Kirche haben kann. Nicht mehr, aber auch nicht weniger war bei ihrer Überreichung an Kaiser Karl V. beim Reichstag zu Augsburg im Jahr 1530 intendiert.

2. Der Begriff der Anerkennung wird sachlich notwendig aus dem zwischenmenschlichen Bereich auf einzelne Sachbereiche übertragen. Zwischenmenschliche Beziehungen, selbst die höchste und sublimste Form zwischenmenschlicher Anerkennung, die personale Liebe, drücken sich notwendigerweise in Worten, Gesten, Geschenken u. ä. aus. Ohne solchen leibhaftigen symbolischen Ausdruck wären sie nicht ernst und nicht echt. Ähnliches gilt von der gegenseitigen Anerkennung der Kirchen. Sie geschieht konkret durch die gegenseitige Anerkennung von Glaubensbekenntnissen (Glaubenssymbolen), durch eucharistische Gemeinschaft, durch Anerkennung der Ämter wie durch gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst. Eine solche gegenseitige Anerkennung von „Sachen" hat freilich nur einen Sinn als symbolischer Ausdruck für gegenseitige personale Anerkennung. Eine Anerkennung der CA dürfte also nicht als ein isolierter Akt betrachtet werden. Der Text der CA kann – darauf haben die an der Diskussion beteiligten lutherischen Theologen immer wieder hingewiesen – nicht vom Kontext der sich auf die CA berufenden Kirchengemeinschaft gelöst werden. J. Ratzinger hat deshalb von vornherein klargestellt, es handle sich bei einer solchen Anerkennung nicht um eine primär historische Frage, auch nicht um eine rein theoretisch-theologische oder gar um eine bloß kirchenpolitisch auszuhandelnde Angelegenheit, sondern um einen geistlich-ekklesialen Vorgang.

An dieser Stelle liegen nun allerdings ganz erhebliche Schwierigkeiten auf katholischer wie auf lutherischer Seite. Auf lutherischer Seite kann man die CA nicht von den übrigen lutherischen Bekenntnisschriften, etwa den Schmalkaldischen Artikeln trennen. Diese schließen aber im Unterschied zur CA teilweise ausdrücklich definierte katholische Glaubenswahrheiten aus und wurden teilweise durch das Trienter Konzil unter das Anathem gestellt. Noch wichtiger ist, daß man die CA nach lutherischem Verständnis als Auslegung der Hl. Schrift zu betrachten hat; die Verbindlichkeit der CA ist danach letztlich in der Verbindlichkeit der durch sie ausgelegten Schrift begründet. Wer wollte aber bestreiten, daß es im Verständnis der Schrift seit 1530 durch das Aufkommen der historisch-kritischen Methode in der Schriftauslegung ganz erhebliche Wandlungen gegeben hat, aufgrund derer die lutherischen Kirchen zunächst einmal selbst gefragt sind, wie sie heute zur CA stehen. Auf jeden Fall kann die primäre Basis der Einigung der Kirchen nicht die CA sein, sondern die von beiden Kirchen als norma normans non normata anerkannte Schrift des Alten und des Neuen Testamentes.

Die Schwierigkeiten auf katholischer Seite sind nicht geringer. Man könnte den Akt der katholischen Anerkennung der CA nicht davon trennen, daß die diesen Akt vollziehende Kirche zugleich die Kirche ist, die sich auf das Trienter Konzil beruft, die durch das Vatikanum I und die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 neue dogmatische „Tatsachen" geschaffen hat, aber auch die Kirche, die diese „Tatsachen" auf dem II. Vatikanischen Konzil in eine umfassendere Gesamtperspektive gestellt und insofern neu interpretiert hat. Eine amtliche Anerkennung der CA würde die genannten früheren dogmatischen „Tatsachen" nochmals in ein neues Licht rücken und insofern neu interpretieren. Dies wäre vor allem deshalb der Fall, weil die katholische Kirche dadurch den reformatorischen Impuls, so wie er in der CA zum Ausdruck kommt, heute als grundsätzlich legitim anerkennen würde. Umgekehrt würde die Annahme einer solchen Anerkennung – Anerkennung ist ein zweiseitiges Geschehen – durch die lutherischen Kirchen bedeuten, daß diese den geschichtlich vielfältiger Auslegung fähigen reformatorischen Impuls aufgrund der inzwischen veränderten kirchlichen und theologischen Situation in einer ganz bestimmten Weise interpretieren, nämlich so, daß er als Korrektiv gegenüber der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit des Katholischen, aber nicht als Konstitutiv für eine Kirchenspaltung verstanden wird, eine Interpretation, die den ursprünglichen Absichten der Reformatoren voll und ganz entspricht.

Die Diskussionen um die Anerkennung der CA wie die inzwischen geführten bilateralen Lehrgespräche bis hin zu den jüngsten Gesprächen über das Petrusamt haben gezeigt, daß Möglichkeiten zu solchen Reinterpretationen heute auf beiden Seiten grundsätzlich gegeben sind. Zwar kann man unmöglich davon sprechen, daß wir schon in allen Punkten theologisch einig wären; aber es gibt wohl kaum mehr eine Frage, bei der man nicht wenigstens die Richtung sieht, in der eine Einigung möglich ist. Der von H. Schütte vorgeschlagene gemeinsame Kommentar zur CA könnte diese Situation verdeutlichen und so *eine* Voraussetzung für die Anerkennung der CA schaffen.

Eine Anerkennung der CA wäre nach allem Gesagten alles andere als die im Grunde billige Anerkennung des Status quo beider Kirchen. Sie dürfte nicht besagen, daß wir heute nach 400 Jahren unseligen Glaubensstreites „vernünftiger" und „liberaler" geworden sind und die alten Streitfragen einfach begraben. Es ginge weder darum, die Reformanliegen der CA, noch die Wahrheitsfrage aufzugeben; im Gegenteil, es gälte die Wahrheitsfrage energisch neu aufzunehmen, um so zu einem erneuerten und vertieften gemeinsamen geistlichen Verständnis der eigenen wie der bisher fremden Tradition zu kommen und authentische Kirche Jesu Christi zu sein. Die Anerkennung der CA wäre ein Abschluß und ein Anfang zugleich.

3. Die gegenseitige Anerkennung von Kirchengemeinschaften vermittels der Anerkennung ihrer Bekenntnisschriften, Sakramente und Ämter kann und darf nicht das letzte Ziel der ökumenischen Bemühungen sein. Unter Anerkennung versteht man nämlich im gegenwärtigen ökumenischen Sprachgebrauch ein ganz bestimmtes Modell der anzustrebenden sichtbaren Einheit. Dieses Modell geht über die bloße Aktionsgemeinschaft und über die bloße Förderation von selbständig bleibenden Kirchen hinaus. Im Modell der Anerkennung verstehen sich die unterschiedlich bleibenden Partner gegenseitig ohne Vorbehalt als legitime Kirche Jesu Christi. Sie können Eucharistie miteinander feiern, und die Amtsträger der anderen Kirche können ihre Funktion auch in der eigenen Kirche ausüben. Die selbständig bleibenden Kirchen bilden danach Gliedkirchen der einen Kirche Jesu Christi, deren Einheit aber nach diesem Modell keine strukturierte Gestalt annimmt. Anders im Modell der organischen Union, nach dem eine Gemeinschaft mit eigener Identität entsteht, die sich auch institutionellen Ausdruck verleiht, so daß die Kirche als die eine Kirche sprechen und handeln kann. Eine solche sichtbare Kircheneinheit gilt heute nicht mehr allein als Anliegen der katholischen Seite; seit der letzten Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975) gilt sie als das erklärte, verfassungsmäßig verankerte Ziel der ökumenischen Bewegung allgemein. Auch eine solche organische Union bedeutet Einheit in Pluriformität. Nairobi spricht deshalb von der Einheit der Kirche im Sinn einer konziliaren Gemeinschaft. Dieser Begriff ist verschiedener Auslegung fähig. In welcher Weise er katholischerseits aufgegriffen und verwirklicht werden könnte, hat im deutschen Sprachraum bisher am ausführlichsten H. Mühlen in seinem Buch „Morgen wird Einheit sein" (Paderborn 1974) aufgezeigt. In diese Richtung tendieren offensichtlich auch die Befürworter einer katholischen Anerkennung der CA, wenn sie von einer künftigen korporativen Einheit der Kirchen sprechen (so J. Ratzinger).

Die Rede von der Anerkennung der CA bleibt solange mißverständlich, als man nicht ausdrücklich sagt, daß eine solche Anerkennung über sich hinauszielt auf eine konziliar verstandene Kirchengemeinschaft bzw. eine korporativ verstandene Kircheneinheit. Es gilt die Diskussion um eine katholische Anerkennung der CA also deutlich einzuordnen in den Gesamtzusammenhang der ökumenischen Bemühungen. Sie wäre ein wichtiger Schritt auf dem Weg zum ökumenischen Ziel, aber nicht das Erreichen dieses Zieles selbst. Um solche Mißverständnisse zu vermeiden, würde es in der gegenwärtigen Situation vermutlich

genügen und dem gegenwärtigen Stand der ökumenischen Bemühungen auch am ehesten gerecht werden, wenn die katholische Kirche zunächst nicht unmittelbar die CA, sondern die bisher erfolgte theologische Rezeption der CA amtlich anerkennen würde, wenn sie also amtlich erklären würde, daß die CA katholisch interpretierbar und rezipierbar ist. Ein solcher amtlicher Schritt – etwa anläßlich des 450-jährigen Jubiläums der CA im Jahr 1980 – würde über die rein theologische Rezeption der CA hinausführen und könnte einen entscheidenden Wendepunkt im Verhältnis von katholischer und lutherischer Kirche bedeuten.

Hinsichtlich des eigentlichen Ziels, den ein solcher Schritt haben müßte, bleibt vorerst noch eine Fülle von bisher kaum ausreichend in Angriff genommenen Problemen. Wie ist diese korporative Einheit konkret zu verstehen? Was bedeutet sie für die Einheit im Glauben? Ist dafür die Anerkennung aller Glaubenswahrheiten der anderen Kirche notwendig oder nur die von bestimmten Fundamentalartikeln (praktisch der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse) bei gleichzeitiger impliziter Bejahung oder evtl. nur Nichtbestreitung der übrigen Glaubenssätze? Was bedeutet eine solche korporative Einheit institutionell? Konkret: Was bedeutet sie für das Verständnis und die Praxis des Petrusamtes als Dienst der Einheit? Diese Fragen, die sich leicht vermehren ließen, können hier nur gestellt, aber nicht beantwortet werden. Diese Antwort müßte aber zumindest im Umrissen klar sein, bevor eine volle Anerkennung einer anderen Kirchengemeinschaft als Kirche Jesu Christi möglich ist. Nun befindet sich die theologische Diskussion der Modelle der Einheit aber noch in den ersten Anfängen. Ihr Abschluß könnte sie nach katholischem Verständnis allein durch ein ökumenisches Konzil finden. Es müßte ökumenisch in dem doppelten Sinn des Wortes sein: in dem traditionell-katholischen Sinn einer vom Papst einberufenen und geleiteten Versammlung aller Bischöfe des Erdkreises (oikumene) und in dem neueren Sinn des Wortes ökumenisch, d. h. ein Konzil, an dem auch die Kirchenleiter der anderen Kirchen aktiv teilnehmen, um so zu einer Versöhnung in der einen konziliaren Gemeinschaft aller Kirchen zu kommen. Ein solches ökumenisches Konzil ist die große Hoffnung der ökumenischen Bewegung; ihm entgegen zu arbeiten ist ihre erklärte Absicht. Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß die Diskussion um die katholische Anerkennung der CA ein wichtiger Schritt auf diesem Weg sein kann und daß diese Diskussion und die von ihr bewirkte theologische Rezeption der CA bald eine amtliche Anerkennung findet.

Anhang

Das Augsburger Bekenntnis

Nach einer Übersetzung des lateinischen Textes von Heinrich Bornkamm

Hauptartikel des Glaubens

I. Gott

(1) Die Gemeinden lehren bei uns in voller Übereinstimmung
Der Beschluß des Konzils von Nizäa, es sei *eine* göttliche Wesenheit und drei Personen, ist wahr und muß ohne jede Einwendung geglaubt werden. (2) Näherhin: Es ist *eine* göttliche Wesenheit, welche Gott genannt wird und Gott ist, ewig, körperlos, unteilbar, von unermeßlicher Macht, Weisheit, Güte, der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, der sichtbaren und der unsichtbaren. (3) Und dennoch sind es drei Personen von derselben Wesenheit und Macht und gleich ewig, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. (4) Und das Wort »Person« nehmen sie in der Bedeutung, in welcher es die Kirchenschriftsteller zu diesem Thema gebraucht haben, also nicht als Teil oder Qualität an etwas anderem, sondern als etwas, was für sich selbst existiert.
(5) Sie verurteilen alle Ketzereien, die sich gegen diesen Glaubenssatz erhoben haben, z. B. die Manichäer, welche zwei Urmächte annahmen, eine gute und eine böse; ebenso die Valentinianer, die Arianer, die Eunomianer, die Mohammedaner und alle ihresgleichen. (6) Sie verdammen auch die Samosatener alter und neuester Art. Denn wenn diese behaupten, es sei nur *eine* Person, dann machen sie über das Wort und den Heiligen Geist spitzfindig-gottlose Redensarten, als seien sie nicht eigene Personen, sondern als bedeute »Wort« nur das gesprochene Wort und »Geist« nur eine geschöpfliche Bewegung in den Dingen.

II. Die Erbsünde

Sodann lehren sie: (1) Nach dem Falle Adams werden alle Menschen im natürlichen Zusammenhang der Fortpflanzung mit Sünde geboren, nämlich ohne Gottesfurcht, ohne Vertrauen auf Gott und mit Begierde. (2) Diese Krankheit oder Verderbnis vom Ursprung her ist wahrhaft eine Sünde, die verdammenswert macht und ewigen Tod auch jetzt noch denen bringt, welche nicht wiedergeboren werden durch die Taufe und den Heiligen Geist.
(3) Sie verurteilen die Pelagianer und andere, welche sagen, das Erbverderbnis sei keine Sünde, und behaupten, der Mensch könne durch eigene Kräfte seiner vernünftigen Natur vor Gott gerechtfertigt werden. Damit entwerten sie die Herrlichkeit des Verdienstes und der Heilandstaten Christi.

III. Der Sohn Gottes

Sodann lehren sie: (1) Das Wort, das ist der Sohn Gottes, hat die menschliche Natur angenommen im Schoße der seligen (2) Jungfrau Maria; es sind also zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, in der Einheit der Person untrennbar verbunden: ein Christus, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, geboren aus der Jungfrau Maria, der wahrhaft gelitten hat, gekreuzigt, gestorben und begraben ist, (3) damit er uns den Vater versöhne und ein Opfer sei, nicht nur für die Erbsünde, sondern auch für alle Tatsünden der Menschen.
(4) Er ist niedergestiegen zur Hölle und wahrhaft auferstanden am dritten Tage, dann aufgefahren zum Himmel, damit er sitze zur Rechten des Vaters und

ewig regiere und herrsche über alle Kreaturen und diejenigen heilige, (5) die an ihn glauben, indem er den Heiligen Geist in ihre Herzen sendet, welcher sie leiten, trösten und lebendig machen und verteidigen soll gegen den Teufel und die Gewalt der Sünde.
(6) Dieser Christus wird sichtbar wiederkommen, zu richten die Lebendigen und die Toten usw. nach dem Apostolischen Glaubensbekenntnis.

IV. Die Rechtfertigung
Sodann lehren sie: (1) Die Menschen können vor Gott nicht gerechtfertigt werden durch eigene Kräfte, Verdienste oder Werke, sondern sie werden ohne ihr Zutun gerechtfertigt um Christi willen durch den Glauben, wenn sie gewiß sind, daß sie in die (2) Gnade aufgenommen und ihre Sünden vergeben werden um Christi willen, der durch seinen Tod für unsere Sünden Genugtuung geleistet hat. (3) Diesen Glauben erkennt Gott als Gerechtigkeit vor sich an. Röm 3,21ff und 4,5.

V. Das kirchliche Amt
(1) Damit wir diesen Glauben erlangen, ist das Amt eingesetzt, welches das Evangelium verkündigt und die Sakramente darreicht. (2) Denn das Wort und die Sakramente sind die Mittel, durch welche der Heilige Geist geschenkt wird. Er wirkt den Glauben, wo und wann es Gott gefällt, in denjenigen, welche das Evangelium anhören: (3) daß Gott nicht um unserer Verdienste, sondern um Christi willen diejenigen rechtfertige, die glauben, daß sie um Christi willen in die Gnade aufgenommen werden. Gal 3,14: Daß wir die Verheißung des Geistes empfangen durch den Glauben.
(4) Sie verurteilen die Wiedertäufer und andere Anhänger der Meinung, die Menschen bekämen den Heiligen Geist ohne äußeres Wort, durch ihre eigenen Vorbereitungen und Werke.

VI. Der neue Gehorsam
Sodann lehren sie: (1) Jener Glaube muß gute Früchte hervorbringen; man muß die von Gott gebotenen guten Werke tun, weil Gott es will, nicht um unser Vertrauen darauf zu setzen, daß wir durch diese Werke die Rechtfertigung vor Gott verdienen. (2) Denn die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung wird mit dem Glauben ergriffen, wie es auch das Wort Christi bezeugt: »Wenn ihr dies alles getan habt, dann sagt: Wir sind unnütze Knechte.« (3) Das lehren auch die alten Kirchenschriftsteller. Ambrosius nämlich sagt: »Es ist von Gott bestimmt worden, daß, wer an Christus glaubt, gerettet ist ohne Werk, durch den Glauben allein; er empfängt ohne eigenes Zutun die Vergebung der Sünden.«

VII. Die Kirche
Sodann lehren sie: (1) Es gibt *eine* heilige Kirche, die immer bleiben wird. Die Kirche aber ist die Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium rein gelehrt wird und die Sakramente recht verwaltet werden. (2) Und zur wahren Einheit der Kirche ist es genug, daß man übereinstimme in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente. (3) Es ist nicht notwendig, daß die menschlichen Traditionen und die Riten und die Zeremonien, welche von Menschen eingeführt wurden, sich überall gleichen; (4) wie Paulus sagt: *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller usw.

VIII. Was ist die Kirche?
(1) Obwohl die Kirche eigentlich die Versammlung der Heiligen und wahrhaft Glaubenden ist, so darf man doch, da in diesem Leben viele Heuchler und

Schlechte darunter gemischt sind, die Sakramente gebrauchen, auch wenn sie von Schlechten verwaltet werden, nach dem Worte Christi: »Es sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer auf dem Stuhle Moses usw.« (2) Die Sakramente und das Wort sind wirksam wegen der Anordnung und der Befehle Christi, auch wenn sie durch Schlechte gespendet werden.
(3) Sie verurteilen die Donatisten und ihresgleichen, welche sagten, man dürfe in der Kirche den Dienst der Schlechten nicht hinnehmen, und meinten, der Dienst der Schlechten sei unnütz und wirkungslos.

IX. Die Taufe
Von der Taufe lehren sie: (1) Sie ist notwendig zum Heil; durch die Taufe wird die (2) Gnade Gottes dargeboten; die Kinder müssen getauft werden, sie werden durch die Taufe Gott dargeboten und in die Gnade Gottes aufgenommen.
(3) Sie verurteilen die Wiedertäufer, welche die Kindertaufe verwerfen und behaupten, die Kinder würden ohne die Taufe gerettet.

X. Das Mahl des Herrn
Vom Abendmahl des Herrn lehren sie: (1) Leib und Blut Christi sind im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig und werden denen, welche (es) genießen, ausgeteilt; (2) und sie lehnen die ab, welche anders lehren.

XI. Die Beichte
Von der Beichte lehren sie: (1) Die Lossprechung des Einzelnen muß in den Gemeinden beibehalten werden. Aber es ist nicht notwendig, in der Beichte alle (2) Vergehen aufzuzählen, zumal es ja auch unmöglich ist nach dem Psalmwort: »Die Vergehen, wer kennt sie?«

XII. Die Buße
Von der Buße lehren sie: (1) Die nach der Taufe gefallen sind, können zu jeder Zeit Vergebung der Sünden erlangen, (2) wenn sie sich bekehren, und die Kirche muß solchen zur Buße Umkehrenden die Lossprechung gewähren. (3) Es besteht aber die Buße im strengen Sinne aus diesen zwei Teilen: (4) 1. aus der Reue (contritio), d. h. aus den Schrecken, welche die Erkenntnis der Sünde dem Gewissen einjagt, (5) 2. aus dem Glauben, der aus dem Evangelium, d. h. aus der Lossprechung, empfangen wird und gewiß ist, daß um Christi willen die Sünden vergeben werden, und der so das Gewissen tröstet und aus den Schrecken befreit. (6) Hernach müssen gute Werke folgen, welche die Früchte der Buße sind.
Sie verurteilen die Wiedertäufer, welche sagen: (7) Wer einmal gerechtfertigt ist, kann den Heiligen Geist nicht mehr verlieren; (8) ebenso die Behauptung, es kämen einige in diesem Leben zu solcher Vollkommenheit, daß sie nicht mehr sündigen könnten.
(9) Auch werden die Novatianer verurteilt, welche denen, die nach der Taufe gefallen sind, aber zur Buße umkehren, die Absolution verweigern. (10) Verworfen werden auch diejenigen, welche nicht lehren, daß Vergebung der Sünden durch den Glauben komme, sondern uns anweisen, die Gnade durch unsere Genugtuungswerke zu verdienen.

XIII. Der Sakramentsempfang
Vom Sakramentsempfang lehren sie: (1) Die Sakramente sind eingesetzt nicht bloß, damit sie Erkennungszeichen des christlichen Bekenntnisses unter den Menschen seien, sondern weit mehr, damit sie Zeichen und Zeugnisse des Willens Gottes gegen uns seien, die gegeben sind, um den Glauben in den

Empfangenden zu erwecken und zu befestigen. (2) Darum muß man die Sakramente so empfangen, daß der Glaube dabei ist, welcher den Verheißungen vertraut, die durch die Sakramente dargeboten und vor Augen gehalten werden.

XIV. Die kirchliche Ordination
Über die kirchliche Ordination lehren sie: Niemand darf in der Kirche öffentlich lehren oder die Sakramente verwalten, er sei denn dazu rechtmäßig berufen.

XV. Die Kirchengebräuche
Von den Kirchengebräuchen lehren sie: (1) Diejenigen Gebräuche müssen gewahrt bleiben, welche ohne Sünde bewahrt werden können und nützlich sind zur Ruhe und zu guter Ordnung in der Kirche, z. B. gewisse Tage, Feste und dergleichen. (2) Aber in diesen Dingen werden die Leute ermahnt, daß ja nicht dadurch die Gewissen beschwert werden dürfen, als wäre eine solche Feier zum Heile notwendig.
(3) Auch wird ihnen eingeprägt, daß menschliche Überlieferungen mit dem Zwecke, Gott zu versöhnen, die Gnade zu verdienen und für die Sünder Genugtuung zu leisten, dem Evangelium und der Lehre vom Glauben widerstreiten; (4) daß also die Klostergelübde und die Vorschriften über Speisen und Tage usw., durch welche Gnade verdient und für Sünden genuggetan werden soll, unnütz und gegen das Evangelium sind.

XVI. Die weltlichen Angelegenheiten
Von den weltlichen Angelegenheiten lehren sie: (1) Die weltlichen Rechtsordnungen sind gute Gotteswerke. (2) Es ist den Christen erlaubt, obrigkeitliche Ämter zu führen, Richter zu sein, Recht zu sprechen nach den kaiserlichen und anderen geltenden Gesetzen, die Todesstrafe nach dem Recht zu verhängen, nach dem Recht Krieg zu führen, Soldatendienst zu tun, nach dem Gesetz Verträge zu schließen, Eigentum zu haben, Eide zu leisten auf Geheiß der Obrigkeiten, ein Weib zu nehmen, zu heiraten.
(3) Sie verurteilen die Wiedertäufer, welche den Christen diese weltlichen Geschäfte verbieten.
(4) Sie verurteilen auch jene, welche die christliche Vollkommenheit nicht in Gottesfurcht und Glauben verlegen, sondern in die Flucht vor den weltlichen Geschäften, denn das Evangelium lehrt die ewige Gerechtigkeit des Herzens. (5) Für die Zwischenzeit zerstört das Evangelium keineswegs das staatliche oder soziale Wesen, sondern fordert ernstlich, es als Gottesordnung zu erhalten und Liebe darin zu üben. (6) Deshalb sind die Christen unbedingt verpflichtet, ihren Obrigkeiten und den Gesetzen zu gehorchen, es sei denn, sie verlangten, (7) Sünde zu tun, denn dann muß man Gott mehr gehorchen als den Menschen, Apg 5,29.

XVII. Die Wiederkunft Christi zum Gericht
Sodann lehren sie: (1) Christus wird am Ende der Welt zum Gericht erscheinen und wird die Toten alle wieder erwecken. (2) Den Frommen und Auserwählten wird es das ewige Leben und immerwährende Freuden geben, (3) die Gottlosen aber und die Teufel wird er der Verdammnis anheimgeben, auf daß sie ohne Ende gestraft werden.
(4) Sie verurteilen die Wiedertäufer, welche meinen, die Verdammten und die Teufel würden ein Ende ihrer Strafen erlangen. (5) Sie verurteilen auch andere, welche jetzt jüdische Anschauungen ausbreiten, daß vor der Auferstehung der Toten die Frommen das Weltreich besitzen und die Gottlosen überall unterdrückt werden würden.

XVIII. Die Freiheit des Willens
Über die Freiheit des Willens lehren sie: (1) Der menschliche Wille hat eine gewisse Freiheit, bürgerliche Gerechtigkeit zu wirken und unter den der Vernunft unterworfenen Dingen frei zu wählen. (2) Aber er hat nicht die Kraft, ohne den Heiligen Geist die Gerechtigkeit Gottes, also die geistliche Gerechtigkeit, zu wirken, weil der Mensch nicht von Natur aus begreift, was des Geistes Gottes ist. (3) Sondern sie entsteht in den Herzen, wenn durch das Wort der Heilige Geist empfangen wird. (4) Das sagt mit vielen Worten Augustin im 3. Buche der Hypognostica: »Wir gestehen allen Menschen die Freiheit des Willens zu, die das vernünftige Urteilen einschließt, nicht in dem Sinne allerdings, daß sie hinreichend sei in den Angelegenheiten, welche sich auf Gott beziehen, so daß man diese ohne Gott anfangen oder sicher vollenden könnte, sondern nur in den Werken des gegenwärtigen Lebens, seien sie gut, seien sie schlecht. (5) Unter guten Werken verstehe ich diejenigen, welche aus der guten Naturanlage hervorgehen, z. B. auf dem Felde arbeiten wollen; essen und trinken wollen; einen Freund haben wollen; Kleider haben wollen; ein Haus bauen wollen; ein Weib heiraten wollen; Viehzucht treiben; etwas Tüchtiges lernen in den verschiedenen ehrlichen Berufen; und was sonst Gutes zum gegenwärtigen Leben gehört. (6) Das alles hat ja nicht Bestand ohne die Weltregierung Gottes; ja aus ihm und durch ihn ist es und nahm es seinen Anfang. Unter den schlechten (Werken) verstehe ich z. B.: Götzenbilder verehren wollen; morden wollen usw.«

XIX. Die Ursache der Sünde
Über die Ursache der Sünde lehren sie: Obwohl Gott die Natur schafft und erhält, so ist doch die Ursache der Sünde der Wille der Bösen, nämlich des Teufels und der Gottlosen. Er wendet sich, wenn Gott ihm nicht beisteht, von Gott ab, wie Christus sagt: Joh 8,44: »Wenn er (der Teufel) Lüge redet, so redet er aus sich selbst.«

XX. Glaube und gute Werke
(1) Zu Unrecht werden die Unsrigen beschuldigt, daß sie die guten Werke verbieten. (2) Denn ihre Schriften über die zehn Gebote und andere mit ähnlichem Inhalt beweisen doch, daß sie über alle Zweige und Pflichten des Lebens trefflichen Unterricht gegeben haben, welche Lebensformen und Werke in jederlei Berufe Gott gefällig sind. (3) Davon lehrten einst die Prediger allzu wenig; sie drängten nur zu kindischen und unnötigen Werken, wie zur Haltung gewisser Tage, gewisser Fasten, zu Bruderschaften, Wallfahrten, Heiligenverehrung, Rosenkränzen, zum Mönchsstand und dergleichen. (4) Jetzt haben auch unsere Gegner sich mahnen lassen und kommen ab davon, predigen nun nicht mehr diese unnützen Werke von einst. (5) Ja, sie beginnen nun auch in der Predigt den Glauben zu betonen, über den einstmals befremdendes Schweigen herrschte. (6) Sie lehren jetzt, wir würden nicht allein durch die Werke gerechtfertigt, sondern sie verbinden den Glauben mit den Werken und sagen, wir würden durch den Glauben und die Werke gerechtfertigt. (7) Diese Meinung ist erträglicher als die frühere und kann mehr Trost bringen als ihre alte Lehre.
(8) Weil also das Wort vom Glauben, welches in der Kirche die Hauptsache sein muß, so lange im Verborgenen lag – und das müssen alle zugestehen: über die Glaubensgerechtigkeit herrschte das tiefste Schweigen in den Predigten, nur die Werklehre wurde in den Kirchen getrieben –, darum haben die Unsrigen die Gemeinden also über den Glauben belehrt:
Erstens: (9) Unsere Werke können Gott nicht versöhnen und nicht die Ver-

gebung der Sünden und die Gnade verdienen, sondern das erlangen wir allein durch den Glauben, nämlich wenn wir darauf vertrauen, daß wir um Christi willen in die Gnade aufgenommen werden. Denn er allein ist gesetzt zum Mittler und zur Sühnegabe, durch ihn wird der Vater versöhnt. (10) Wer also darauf rechnet, durch Werke die Gnade verdienen zu können, der verschmäht das Verdienst und die Gnade Christi und sucht ohne Christus durch Menschenkraft den Weg zu Gott, während Christus doch von sich gesagt hat: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6).

(11) Diese Lehre vom Glauben wird überall bei Paulus behandelt, so Eph 2,8: »Aus Gnade seid ihr selig worden durch den Glauben, und das nicht aus euch, Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht jemand rühme.« (12) Und damit nicht einer fälschlicherweise behaupte, wir brächten eine ganz neue Auslegung des Paulus auf, so weisen wir darauf hin, daß wir die Zeugnisse der Kirchenväter auf unserer Seite haben. (13) Augustin verteidigt ja in vielen Büchern die Gnade und die Glaubensgerechtigkeit gegen das Verdienst aus den Werken. (14) Und ähnlich lehrt Ambrosius in der Schrift »Über die Berufung der Heiden« und anderswo. In der Schrift »Über die Berufung der Heiden« sagt er: »Wertlos würde die Erlösung durch Christi Blut, und die Barmherzigkeit Gottes hätte nicht den Vorrang vor den menschlichen Werken, wenn die Rechtfertigung, die aus Gnaden geschieht, durch vorausgehende Verdienste erworben würde, so daß sie nicht Güte des Spenders, sondern Lohn für den Arbeiter wäre.«

(15) Mag auch diese Lehre von den Unangefochtenen verachtet werden, so haben fromme und erschrockene Gewissen dennoch erfahren, welchen Reichtum an Trost sie spendet. Denn die Gewissen können nicht ruhig werden durch irgendwelche Werke, sondern allein durch den Glauben, wenn sie dessen gewiß sind, daß sie um Christi willen einen versöhnten Gott haben, wie Paulus lehrt, Röm 5,1: (16) »Da wir gerechtfertigt sind durch den Glauben, haben wir Frieden mit Gott.« (17) Diese ganze Lehre gehört in den Kampf des erschreckten Gewissens, ohne diesen Kampf kann man sie nicht verstehen. (18) Darum sind schlechte Richter in dieser Sache die Unangefochtenen und Glaubenslosen (profani), welche in dem Wahn leben, die christliche Gerechtigkeit sei nichts anderes als die bürgerliche oder philosophische.

(19) Vordem quälte man die Gewissen mit der Lehre von den Werken, da bekamen sie keinen Trost aus dem Evangelium zu hören. (20) So trieb das Gewissen manche in die Einsamkeit, in die Klöster, wo sie die Gnade durch ihr Mönchsleben zu verdienen hofften. (21) Andere ergrübelten andere Werke, um Gnade zu verdienen und Genugtuung zu leisten für die Sünden. (22) Darum war es hoch von Nöten, diese Lehre vom Glauben zu verkündigen und zu erneuern, damit den erschreckten Gewissen der Trost nicht fehle, sie vielmehr wüßten, daß durch den Glauben an Christus die Gnade und die Vergebung der Sünden ergriffen wird.

(23) Die Leute werden (bei uns) auch darauf aufmerksam gemacht, daß hier das Wort »Glaube« nicht bloß »Kenntnisnahme einer Tatsache« bedeutet, denn die gibt es auch bei den Gottlosen und beim Teufel. Sondern es bedeutet einen Glauben, der nicht bloß Geschehenes glaubt, sondern auch die Wirkung des Geschehenen, hier in diesem Artikel von der Vergebung der Sünden also, daß wir durch Christus Gnade, Gerechtigkeit und Sündenvergebung haben. (24) Wenn nun einer weiß, daß er durch Christus einen gnädigen Vater hat, so kennt er Gott wirklich, weiß, daß er ihm am Herzen liegt, ruft ihn an, kurz, er ist nicht ohne Gott wie die Heiden. (25) Denn die Teufel und die Gottlosen können diesen Artikel von der Vergebung der Sünden nicht glauben. Darum hassen sie Gott als einen Feind, rufen ihn nicht an, erwarten nichts Gutes

von ihm. (26) Auch Augustin belehrt den Leser in dieser Weise über den Begriff »Glauben« und zeigt, daß das Wort »Glaube« in der Heiligen Schrift nicht im Sinne von »Kenntnisnahme« verstanden wird, wie sie auch die Gottlosen haben, sondern im Sinne von »Vertrauen«, welches die erschreckten Gewissen tröstet und aufrichtet.

Zweitens: (27) Die Unsrigen lehren, es sei notwendig, gute Werke zu tun, nicht um unser Vertrauen darauf zu setzen, daß wir dadurch Gnade verdienen, sondern weil Gott es so will. (28) Nur durch den Glauben wird die Vergebung der Sünden und die Gnade ergriffen, und weil durch den Glauben der (29) Heilige Geist empfangen wird, so werden alsbald die Herzen erneuert, sie bekommen neue Triebe und können dadurch gute Werke hervorbringen. Denn, so sagt Ambrosius: (30) »Der Glaube ist der Vater des guten Willens und der gerechten Tat.« (31) Die menschlichen Kräfte sind ja ohne den Heiligen Geist voll gottloser Triebe und zu schwach, Werke hervorzubringen, die vor Gott gut sind. (32) Zudem sind sie in der Gewalt des Teufels, welcher die Menschen zu mannigfachen Sünden treibt, zu gottlosen Gedanken, zu offenen Verbrechen. (33) Das ist zu ersehen an den Philosophen: auch sie versuchten sittlich zu leben, brachten es aber doch nicht fertig, sondern befleckten sich mit vielen offenkundigen Verbrechen. (34) So groß ist die Schwäche des Menschen, wenn er ohne den Glauben und ohne den Heiligen Geist dasteht und sich nur mit menschlichen Kräften leitet.

(35) So erkennt man leicht, wie haltlos der Vorwurf ist, diese Lehre verbiete die guten Werke; im Gegenteil, es ist ihre Stärke, daß sie zeigt, wie wir gute Werke fertigbringen. (36) Denn ohne den Glauben kann die menschliche Natur in keiner Weise die Werke des ersten und zweiten Gebots tun. (37) Ohne den Glauben ruft sie Gott nicht an, erwartet nichts von Gott, trägt ihr Kreuz nicht, sondern ist auf menschliche Hilfe aus und vertraut auf sie. (38) Unter diesen Umständen herrschen im Herzen alle Begierden und menschlichen Ratschlüsse, wenn der Glaube und das Vertrauen zu Gott fehlen. (39) Darum sprach auch Christus: »Ohne mich könnt ihr nichts tun« Joh 15,5. Und die Kirche singt: (40) »Ohne deine Macht ist nichts im Menschen, nichts Reines!«

(Sine tuo numine
nihil est in homine,
nihil est innoxium.)

XXI. Die Heiligenverehrung

(1) Über die Heiligenverehrung lehren sie: Das Gedächtnis an die Heiligen kann gepflegt werden, auf daß wir ihren Glauben nachahmen und ihre guten Werke in ihrem Berufe. So kann der Kaiser das Beispiel Davids nachahmen im Kriege zur Abhaltung der Türken vom Vaterlande, denn der eine wie der andere ist ein König. (2) Aber die Heilige Schrift lehrt nicht, die Heiligen anrufen oder Hilfe von den Heiligen erflehen, denn sie stellt uns Christus allein als Mittler, Versöhner, Hohenpriester und Fürbitter vor Augen. (3) Ihn muß man anrufen, und er hat versprochen, unsere Gebete zu erhören, und diese Verehrung empfiehlt er höchlichst, er will angerufen werden in allen Betrübnissen. (4) 1Joh 2,1: »Wenn einer sündigt, so haben wir einen Fürsprecher bei Gott« usw.

Schluß des ersten Teils

(1) Das ist ungefähr die Summe der Lehre auf unserer Seite. Es zeigt sich, daß nichts darin vorhanden ist, was abweicht von der Heiligen Schrift und von der allgemeinen und von der römischen Kirche, wie wir sie aus den Kirchenschriftstellern kennen. Infolgedessen ist das Urteil derer ungerecht, welche die Unsrigen

für Ketzer gehalten wissen wollen. (2) Der ganze Meinungsunterschied betrifft einige wenige bestimmte Mißbräuche, welche sich ohne sichere Autorität in die Gemeinden eingeschlichen haben. Allein, mag sich gleich in diesen Dingen einige Verschiedenheit zeigen, so müßten die Bischöfe doch so viel Milde haben, daß sie wegen des Bekenntnisses, das wir soeben vortrugen, die Unsrigen duldeten; sind ja nicht einmal die Kirchengesetze so hart, daß sie die durchgängige Gleichheit der Gebräuche verlangten. (3) Und nie waren aller Kirchen Gebräuche wirklich gleich, (4) obwohl doch bei uns zum großen Teil die alten Gebräuche gewissenhaft eingehalten werden. Denn es ist falsch und eine Verleumdung, daß alle Zeremonien, alle alten Sitten in unseren Gemeinden abgeschafft würden. (5) Jedoch war öffentliche Klage, daß gewisse Mißbräuche den populären Riten anhafteten. Sie konnten nicht mit gutem Gewissen gebilligt werden, und darum sind sie in gewissen Maße verbessert worden.

Artikel, in denen die abgeschafften Mißbräuche behandelt werden

(1) Da die Gemeinden auf unserer Seite in keinem Glaubenssatz von der allgemeinen Kirche abweichen, nur einige wenige Mißbräuche beseitigen, welche neu und gegen die Absicht der Kirchengesetze im Laufe der Zeiten zu Unrecht eingeführt wurden, so bitten wir, Kaiserliche Majestät wolle gnädig anhören, sowohl was geändert worden, als auch warum es geändert wurde, damit nicht das Volk gezwungen sei, jene Mißbräuche unter dem Widerspruch des Gewissens einzuhalten. (2) Und mögen Kaiserliche Majestät denjenigen nicht Glauben schenken, die, um den Haß der Leute gegen die Unsrigen zu schüren, erstaunliche Verleumdungen unter dem Volke ausstreuen. (3) Auf solche Weise schufen sie gleich im Anfang Erbitterung bei wohlgesinnten Männern und verschuldeten damit diesen Streit; mit den gleichen Machenschaften versuchen sie jetzt, die Zwietracht zu steigern. (4) Denn Kaiserliche Majestät wird sich ohne Zweifel davon überzeugen, daß die Form der Lehre und der Gebräuche bei uns erträglicher ist, als schlechte und übelwollende Menschen es darstellen. (5) Im übrigen läßt sich ja die Wahrheit aus dem Massengeschrei oder feindseligen Nachreden gar nicht ersehen. (6) Aber leicht läßt sich verstehen, daß nichts zur Bewahrung der Würde der Zeremonien und zur Erhaltung der Ehrfurcht und Frömmigkeit im Volke mehr beiträgt, als wenn die Zeremonien in den Gemeinden in der rechten Weise gehalten werden.

XXII. Die beiden Gestalten des Abendmahls

(1) Den Laien werden (bei uns) die beiden Gestalten des Sakraments im Mahl des Herrn gereicht; diese Sitte beruht ja auf dem Befehle des Herrn: »Trinket alle daraus« (Mt 26,27). (2) Da hat Christus offenkundig vom Kelche bestimmt, daß alle ihn trinken sollen. (3) Und damit niemand fälschlicherweise behaupten kann, das gehe bloß auf die Priester, so führt Paulus an die Korinther (1Kor 11,26) ein Beispiel an, aus welchem klar hervorgeht, daß die ganze Gemeinde beide Gestalten bekam.

(4) Lange erhielt sich denn auch in der Kirche diese Sitte, und es läßt sich nicht feststellen, wann oder durch wen sie abgeändert wurde, wenn auch der Kardinal von Kues angibt, wann es gebilligt worden sei. (5) Cyprian bezeugt an einigen Stellen, daß dem Volk das Blut gereicht wurde. (6) Hieronymus ebenfalls mit den Worten: »Die Priester feiern die Eucharistie und teilen das Blut Christi dem Volke aus.« (7) Ja, Papst Gelasius schärft ein, daß das Sakrament nicht geteilt werden soll, nämlich in der Distinctio II über die Konsekration im

Kapitel (welches beginnt:) Comperimus. (8) Nur die herrschende Gewohnheit, die nicht so sehr alt ist, hält es anders. (9) Es steht jedoch fest, daß eine Gewohnheit, die gegen Gebote Gottes eingeführt wurde, nicht gebilligt werden darf, wie auch die Kirchengesetze es besagen: Distinctio VIII im Kapitel Veritate und den folgenden. (10) Diese Gewohnheit ist nicht bloß im Gegensatz zur Heiligen Schrift, sondern auch im Gegensatz zu den alten Kirchengesetzen und im Gegensatz zur Praxis der Kirche in Übung gekommen. (11) Darum hätte man niemanden, der das Sakrament unter beiden Gestalten empfangen wollte, zwingen dürfen, es anders zu machen, gegen sein Gewissen. (12) Und weil die Teilung des Sakraments nicht übereinstimmt mit der Einsetzung Christi, so ist es bei uns Sitte, die bisher übliche Prozession zu unterlassen.

XXIII. Die Priesterehe

(1) Öffentliche Klage wurde geführt über das schlechte Beispiel, das unenthaltsame Geistliche gaben. (2) Darum, so berichtet man, habe auch Papst Pius (II.) den Ausspruch getan, gewiß seien einige Gründe vorhanden gewesen, den Geistlichen die Ehe zu entziehen, aber viel schwerere Gründe seien vorhanden, sie ihnen wiederzugeben. So schreibt wenigstens Platina. (3) Nun, die Geistlichen auf unserer Seite wollten jene öffentlichen Ärgernisse vermeiden, darum heirateten sie und stellten die Lehre auf, es sei ihnen erlaubt, zu heiraten: (4) 1. weil Paulus sagt (1Kor 7,2): «Jeder habe sein Weib wegen der Gefahr der Unzucht.« Ebenso: »Es ist besser zu heiraten, als von Begierde verzehrt zu werden« (1Kor 7,2.9). 2. sagt Christus: »Nicht alle fassen dieses Wort« (Mt 19,12). (5) Damit will er sagen, nicht alle Menschen seien zum Zölibat geeignet, weil Gott den Menschen schuf zur Vermehrung des Menschengeschlechtes, Gen 1,28. (6) Auch liegt es ja nicht in des Menschen Gewalt, ohne eine besondere Gabe, ohne ein besonderes Wirken Gottes, die Schöpfung zu ändern. (7) Darum müssen jene, die nicht zum Zölibat geschaffen sind, eine Ehe eingehen. (8) Kein menschliches Gesetz, kein Mönchsgelübde kann die Macht haben, ein Gebot Gottes, eine Ordnung Gottes aufzuheben. (9) Aus diesen Gründen lehren unsere Priester, es sei ihnen erlaubt, zu heiraten.

(10) Tatsache ist, daß auch in der alten Kirche die Priester verheiratet waren. (11) Denn auch Paulus sagt, zum Bischof solle einer gewählt werden, der verheiratet ist (1Tim 3,2). (12) Und in Deutschland wurden die Priester zum erstenmal vor 400 Jahren mit Gewalt zum Zölibat genötigt. Sie ließen sich das aber so wenig gefallen, daß der Erzbischof von Mainz, der die Absicht kundtat, das Edikt des römischen Papstes in dieser Sache zu veröffentlichen, von den wütenden Priestern beinahe in einem Aufruhr umgebracht worden wäre. (13) Und die Sache wurde so inhuman durchgeführt, daß nicht bloß Ehen für die Zukunft untersagt wurden, sondern schon bestehende gegen jedes göttliche und menschliche Recht, gegen die Kirchengesetze selbst, die nicht bloß von den Päpsten, sondern von den berühmtesten Konzilien gegeben worden waren, aufgelöst wurden.

(14) Und weil nun in diesem Greisenalter der Welt die menschliche Natur schwächer und schwächer wird, so gilt es, Vorsorge zu treffen, daß sich nicht noch mehr Laster in Deutschland einschleichen.

Ferner: (15) Gott hat die Ehe eingesetzt, daß sie ein Heilmittel sei für die menschliche Schwäche. (16) Die Kirchengesetze selbst verlangen, daß alte Strenge manchmal in späteren Zeiten wegen der Schwäche der Menschen nachgelassen werden möge; es ist zu wünschen, daß solches in diesem Falle geschehe. (17) Auch scheint es, die Gemeinden werden bald keine Hirten mehr haben, wenn die Ehe noch länger verboten wird.

(18) Da also das Gebot Gottes vorliegt, da die alte Sitte der Kirche bekannt

ist, da ein unrein gehaltener Zölibat eine Menge Ärgernisse bringt, Ehebrüche und andere Vergehen, wert der Ahndung durch eine gute Obrigkeit, so ist es unbegreiflich, daß dennoch in keiner Angelegenheit mit solcher Strenge vorgegangen wird wie gegen die Verheiratung der Priester. (19) Gott hat geboten, die Ehe zu ehren. (20) Die Gesetzgebung aller wohlgeordneten Staaten, auch bei den Heiden, ehrte die Ehe aufs höchste. (21) Hingegen jetzt werden Menschen mit Kapitalstrafen gequält, und noch dazu Priester, gegen die Absicht der Kirchengesetze, aus keinem anderen Grund, als weil sie geheiratet haben. Paulus nennt es »Lehre der Dämonen«, (22) wenn man die Ehe verbietet, 1Tim 4,1ff. (23) Das versteht man wirklich leicht heutzutage, wo das Verbot der Ehe mit solch schweren Strafen aufrecht erhalten wird.
(24) Wie aber kein menschliches Gesetz fähig ist, ein Gebot Gottes umzustoßen, so kann auch kein Gelübde das Gebot Gottes aufheben. (25) So rät denn auch Cyprian, diejenigen Frauen sollten heiraten, welche die gelobte Keuschheit nicht mehr halten können. Seine Worte stehen im ersten Buch seiner Briefe, nämlich im 11. Brief: »Wenn sie aber nicht ausharren wollen oder nicht ausharren können, dann ist es besser, sie heiraten, als daß sie mit ihren Lüsten ins Feuer fallen; auf keinen Fall dürfen sie ihren Brüdern und Schwestern ein Ärgernis geben.«
(26) Ja geradezu mit Nachsicht behandeln die Kirchengesetze diejenigen, die vor dem rechtmäßigen Alter ein Klostergelübde getan haben, was bisher meistenteils der Fall gewesen ist.

XXIV. Die Messe

(1) Der Vorwurf, unsere Gemeinden hätten die Messe abgeschafft, ist falsch. Denn wir behalten die Messe, sie wird bei uns mit größter Ehrfurcht gefeiert. (2) Auch die hergebrachten Zeremonien werden fast alle eingehalten. Nur sind die lateinischen Gesänge an dieser und jener Stelle gemischt mit deutschen, die hinzugefügt sind, um das Volk zu unterrichten. (3) Denn dazu vor allem sind Zeremonien nötig, daß durch sie die Uneingeweihten belehrt werden. (4) Und Paulus hat geboten, man solle in der Versammlung die dem Volke verständliche Sprache gebrauchen (1Kor 14,2ff). (5) Das Kirchenvolk hat sich daran gewöhnt, zusammen zum Sakrament zu gehen, sooft Vorbereitete da sind. Auch das dient zur Mehrung der Ehrfurcht und Andacht gegenüber den öffentlichen Gottesdiensten, (6) denn niemand wird (zum Sakrament) zugelassen, wenn er nicht vorher ernstlich geprüft ist. (7) Die Leute werden auch hingewiesen auf die Würde und den (rechten) Empfang des Sakramentes und welch reichen Trost es erschreckten Gewissen bringe; sie sollen lernen, Gott zu vertrauen und alles Gute von Gott zu erwarten und zu erbitten. (8) Dieser Gottesdienst ist angenehm vor Gott, ein solcher Sakramentsempfang erhöht die Hingabe an Gott. (9) Daher liegt es am Tage, daß bei unseren Gegnern nicht mit mehr Hingabe Messe gehalten wird als bei uns.
(10) Es ist bekannt, daß auch darüber öffentlich und lange Zeit von allen Wohlgesinnten allerschwerste Klage geführt wurde: die Messen würden schmählich mißbraucht, sie seien Mittel geworden zum Gelderwerb. (11) Es ist ja kein Geheimnis, welch einen Umfang dieser Mißbrauch in allen Tempeln angenommen hat, daß man Messen hält, bloß um der Bezahlung oder des Stipendiums willen, wie viele also gegen das Verbot der Kirchengesetze Messe halten. (12) Aber Paulus bedrohte diejenigen mit schweren Worten, welche die Eucharistie unwürdig halten, wenn er sagt: »Wer dies Brot unwürdig ißt oder unwürdig den Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig an dem Leib und Blut des Herrn« (1Kor 11,27). (13) Darum wurden bei uns die Priester vor solcher Sünde gewarnt, und so hörten bei uns die Privatmessen auf, denn gerade sie wurden beinahe alle um des Geldes willen gelesen.

(14) Und doch wußten die Bischöfe gar wohl um diese Mißbräuche; hätten sie dieselben zur rechten Zeit abgeschafft, dann gäbe es jetzt viel weniger Streit. Früher wollten sie nichts merken; (15) und so sind sie schuld, daß viele Sünden in die Kirche einbrachen. (16) Jetzt, da es zu spät ist, fangen sie an zu jammern über die gefährliche Lage der Kirche; aber der gegenwärtige Unruhezustand hat seinen Ursprung nirgendwo anders als in den Mißbräuchen, die so offenkundig waren, daß sie nicht mehr ertragen werden konnten. (17) Schwere Streitigkeiten über die Messe und über das Sakrament haben sich erhoben. (18) So muß wohl die ganze Welt dafür büßen, daß die Messe so lange entheiligt wurde und daß diejenigen solchen Mißbrauch jahrhundertelang in der Kirche geschehen ließen, die ihn hätten abtun können und müssen. (19) Denn in den zehn Geboten (Ex 20,7) steht geschrieben: »Wer Gottes Namen mißbraucht, wird nicht ungestraft bleiben.« (20) Nun ist aber von Anfang der Welt an niemals eine Gottessache so zum Gelderwerb mißbraucht worden wie die Messe.
(21) Hierzu kam eine Meinung, die die Privatmessen in das Unendliche vermehrte. Nämlich: Christus habe durch sein Leiden zwar Genugtuung geleistet für die Erbsünde, aber die Messe eingesetzt als Opfer für die täglichen Tatsünden, die schweren und die leichten. (22) Daraus floß der Irrtum in das Volk, die Messe sei ein Werk, dessen Vollzug schon die Sünden der Lebendigen und der Toten tilge. (23) Und so begann man denn darüber zu disputieren, ob eine Messe, die für viele gelesen würde, ebensoviel nütze, als wenn für jeden Einzelnen eine eigene gelesen würde! Diese Streitfrage gebar die unendliche Fülle der Messen.
(24) Zu diesen Lehrmeinungen haben die Unsrigen eingeschärft, daß sie nicht mit der Heiligen Schrift übereinstimmen und die Herrlichkeit des Leidens Christi verletzen. (25) Denn das Leiden Christi war Opfer und Genugtuung nicht nur für die Erbsünde, sondern auch für alle übrigen Sünden, wie im Hebräerbrief (10,10) steht: (26) »Wir sind ein für allemal geheiligt worden durch das Opfer des Leibes Jesu Christi.« (27) Ebenso (10,14): »Durch ein einziges Opfer brachte er die Heiligen für immer zur Vollendung.«
(28) Ebenso lehrt die Heilige Schrift, daß wir vor Gott gerechtfertigt werden durch den Glauben an Christus. (29) Wenn also die Messe einfach durch ihren Vollzug die Sünden der Lebendigen und der Toten tilgt, so erlangt man Rechtfertigung aus dem Werke der Messe und nicht aus dem Glauben; das ist aber gegen die Heilige Schrift.
(30) Vielmehr lautet der Befehl Christi: »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19). So ist also die Messe dazu eingesetzt, daß der Glaube in den Empfängern des Sakraments sich an die Wohltaten erinnere, welche er durch Christus empfängt, und so das erschrockene Gewissen aufrichte und tröste. (31) Denn das heißt Christi Gedächtnis halten, wenn man seiner Heilandstaten gedenkt und fühlt, daß sie wahrhaft uns erwiesen werden. (32) Es wäre nicht genug, sich an Vergangenes zu erinnern, denn das können auch die Juden und die Gottlosen. (33) Dazu muß also Messe gehalten werden, daß darin das Sakrament denjenigen gespendet werde, welche Tröstung brauchen, wie Ambrosius sagt: »Weil ich immer sündige, muß ich immer Medizin nehmen.«
(34) Weil also die Messe eine solche Teilnahme am Sakrament ist, hält man bei uns fest an einer einzigen gemeinsamen Messe für jeden Feiertag und auch für andere Tage. Wenn einige das Sakrament empfangen wollen, dann wird das Sakrament denen gereicht, die es haben wollen. (35) Diese Art ist ja in der Kirche nichts Neues. Denn die Alten vor Gregor (I.) erwähnen nichts von einer Privatmesse; hingegen von der gemeinsamen Messe sprechen sie sehr oft. (36) Chrysostomus sagt: »Der Priester steht jeden Tag am Altar, die einen

ruft er zur Kommunion, die anderen weist er zurück.« (37) Und aus den alten Kirchengesetzen geht hervor, daß nur einer die Messe hielt und die übrigen Priester und Diakonen von ihm den Leib des Herrn empfingen. (38) Denn so lauten die Worte des Nizänischen Kirchengesetzes: »Die Diakone sollen der Ordnung folgend nach den Priestern vom Bischof oder Priester die heilige Kommunion empfangen.« (39) Und Paulus (1Kor 11,33) ordnet hinsichtlich der Kommunion an, alle sollten aufeinander warten, damit der Empfang gemeinsam sei.
(40) Da also die Messe bei uns sich nach der Praxis der Kirche richtet, wie sie aus der Heiligen Schrift und den Vätern zu ersehen ist, vertrauen wir darauf, daß man sie nicht tadeln könne, um so weniger, als öffentliche Zeremonien dabei eingehalten werden, die zum großen Teile den üblichen gleichen. Nur die Anzahl der Messen ist ungleich, aber wegen der sehr großen offenkundigen Mißbräuche wäre es sicher von Nutzen, hier zu reformieren. (41) Denn vormals hielt man nicht einmal in den volksreichsten Gemeinden täglich Messe, wie die Historia tripartita im 9. Buch bezeugt: »Wiederum in Alexandrien werden am Mittwoch und Freitag die heiligen Schriften verlesen, und die Lehrer legen sie aus, und alles geschieht ohne die feierliche Opferhandlung.«

XXV. Die Beichte
(1) Die Beichte ist in unseren Gemeinden nicht abgeschafft. Vielmehr, es ist Sitte, den Leib des Herrn nur solchen zu reichen, die vorher verhört und losgesprochen wurden. (2) Und auf das sorgfältigste unterrichtet man das Volk über den Glauben an die Lossprechung, über die vor dieser Zeit großes Stillschweigen herrschte. (3) Die Leute werden belehrt, die Lossprechung auf das höchste zu schätzen, denn sie ist die Stimme Gottes und wird auf Befehl Gottes verkündet. (4) Man preist die Gewalt der Schlüssel und weist darauf hin, welch großen Trost sie den erschreckten Gewissen bringt, und daß Gott den Glauben will, damit wir jene Lossprechung als seine Stimme, die vom Himmel erklingt, gläubig aufnehmen, und daß dieser Glaube an Christus wirklich die Vergebung der Sünden erreicht und empfängt. (5) Vormals wurden die Genugtuungswerke maßlos hervorgehoben; den Glauben aber um das Verdienst Christi und die Glaubensgerechtigkeit erwähnte man gar nicht. Darum darf man in dieser Sache unseren Gemeinden nicht die geringste Schuld zumessen. (6) Ja, sogar unsere Gegner müssen uns dies zugestehen, daß die Lehre von der Buße von den Unsrigen auf das sorgfältigste behandelt und vorgetragen wird.
(7) Aber über das Beichten lehren sie (unsere Gemeinden), daß die vollständige Aufzählung der Sünden nicht notwendig ist und die Gewissen nicht mit der Sorge beschwert werden dürfen, ob sie alle Vergehungen aufgezählt haben. Denn es ist unmöglich, alle Vergehen anzugeben, wie der Psalm bezeugt (19,13): »Wer kennt die Vergehen?« (8) Ebenso Jer 17,9): »Verderbt ist das Herz des Menschen und nicht zu ergründen.« (9) Wenn also nur die aufgezählten Sünden nachgelassen würden, dann könnte kein Gewissen je ruhig werden, denn sehr viele Sünden sieht man nicht und weiß man nicht mehr. (10) Auch die alten Kirchenschriftsteller bestätigen, daß jene Aufzählung nicht notwendig ist. In dem Dekret wird z. B. Chrysostomus zitiert, der also spricht: (11) »Ich sage dir nicht, du sollst dich vor der Öffentlichkeit bloßstellen oder dich bei anderen anklagen, sondern ich will, daß du dem Propheten gehorchest, welcher spricht: Offenbare vor Gott deinen Weg. Also bekenne deine Sünden vor Gott, dem wahren Richter, im Gebet. Sprich deine Vergehen nicht mit der Zunge aus, sondern mit deinem mahnenden Gewissen.« (12) Und die Glosse über die Buße in der 5. Distinktion im Kapitel »Consideret« gibt zu, daß das Beichten aus menschlichem Rechte stammt. (13) Aber wir behalten die Beichte, einmal

wegen der außerordentlichen Wohltat, die in der Lossprechung liegt, dann aber auch wegen sonstigen Nutzens, den sie für die Gewissen hat.

XXVI. Der Unterschied der Speisen
(1) Es war allgemeine Ansicht, nicht nur beim Volke, sondern auch bei den Lehrern der Kirche, daß die Unterscheidung der Speisen und ähnliche menschliche Überlieferungen nützliche Werke seien, mit welchen man Gnade verdiene und genugtue für die Sünden. (2) Daß die ganze Welt so dachte, das sieht man daraus, daß jeden Tag neue Bräuche aufkamen, neue Orden, neue Festtage, neue Fasten und daß die Prediger in den Kirchen diese Werke als notwendigen Gottesdienst forderten, um damit Gnade zu verdienen, und gewaltig die Gewissen schreckten, wenn man davon etwas unterließ. (3) Aus dieser Auffassung der Überlieferung kommt viel von dem Unheil in der Kirche her.
(4) Erstens wurde dadurch die Lehre von der Gnade und von der Glaubensgerechtigkeit verdunkelt, die der Kern des Evangeliums ist, in der Kirche über alles gehen und hinausragen muß, damit das Verdienst Christi recht erkannt werde und der Glaube, welcher auf die Vergebung der Sünden um Christi willen vertraut, über allen Werken und allen anderen Formen der Gottesverehrung stehe. (5) Daher verwendet auch Paulus alle Mühe auf diesen Artikel, stößt Gesetze und menschliche Überlieferungen beiseite, um zu erweisen: Die christliche Gerechtigkeit ist etwas anderes als solche Werke; sie ist der Glaube, der gewiß ist, daß wir um Christi willen in die Gnade aufgenommen werden. (6) Aber diese Lehre des Paulus ist fast ganz unterdrückt worden durch die Überlieferungen, welche die Ansicht erzeugten, daß man durch Unterscheidung der Speisen und ähnliche fromme Übungen die Gnade und Gerechtigkeit verdienen müsse. (7) Kein Wort sagte man in der Buße vom Glauben, bloß diese Genugtuungswerke wurden befürwortet: darin schien die ganze Buße zu bestehen.
(8) Zweitens, diese Überlieferungen verdunkelten die Gebote Gottes. Denn man zog sie den Geboten Gottes weit vor. Der ganze Christenstand, so meinte man, besteht in der Beobachtung bestimmter Tage, Gebräuche, Fasten, Kleider. (9) Diese »Beobachtungen« waren im Besitze des heiligsten Titels, sie galten als das »geistliche Leben«, als das »Leben in der Vollkommenheit«. (10) Aber die Erfüllung der Gebote Gottes im Berufe empfing keine Ehre: daß der Vater die Kinder erzog, daß die Mutter sie zur Welt brachte, daß der Fürst den Staat regierte. Solche Dinge galten als »weltliche Werke«, als Werke der »Unvollkommenheit«, als weit unter jenen herrlichen »Beobachtungen« stehend. (11) Gerade dieser Irrtum hat viele fromme Gewissen gepeinigt. Denn sie waren traurig darüber, daß sie im »Stande der Unvollkommenheit« verbleiben mußten, in der Ehe, in der Obrigkeit oder anderen bürgerlichen Berufszweigen; sie sahen auf zu den Mönchen und ihresgleichen und meinten, freilich fälschlicherweise, die »Beobachtungen« der anderen seien Gott wohlgefälliger.
(12) Drittens: Die Überlieferungen brachten die Gewissen in große Gefahren. Denn es war ja unmöglich, alle Überlieferungen einzuhalten, und doch meinten die Leute, diese »Beobachtungen« seien notwendig, um Gott zu dienen. (13) Gerson schreibt, viele seien in Verzweiflung verfallen, einige hätten sogar Selbstmord verübt, da sie merkten, daß sie den Überlieferungen nicht nachkommen könnten. Sie hatten ja noch nichts vernommen von den Troste der Glaubensgerechtigkeit und der Gnade. (14) Wir wissen, daß die Summisten und Theologen die Überlieferungen zusammenziehen und nach Erleichterungsgründen suchen, um es den Gewissen leichter zu machen. Aber das hilft nicht viel, ja bisweilen verstricken sie die Gewissen nur noch stärker. (15)

Und mit solcher Zusammenziehung von Überlieferungen waren die Theologenschulen und Predigten so beschäftigt, daß man keine Zeit fand, zur Heiligen Schrift zu greifen und nach einer nützlicheren Lehre zu forschen, nämlich vom Glauben, vom Kreuze, von der Hoffnung, von der Würde der weltlichen Dinge, vom Trost der Gewissen in harten Anfechtungen. (16) Daher klagten Gerson und andere Theologen schwer über dieses Streiten um Überlieferungen, das sie nur hindere, ein besseres Stück der Lehre zu bearbeiten. (17) Und Augustin verbietet geradezu, die Gewissen mit solchen »Beobachtungen« zu belasten; er macht den Januarius sehr weise darauf aufmerksam, daß die Einhaltung solcher »Beobachtungen« »indifferent« sei; dies Wort gebraucht er. (18) Darum darf es nicht so erscheinen, als hätten die Unsrigen diese Angelegenheit aus Leichtsinn oder aus Haß gegen die Bischöfe in die Hand genommen, wie manche in falschem Argwohn meinen. (19) Es war schwere Notwendigkeit, die Gemeinden auf die Irrtümer hinzuweisen, die den übelverstandenen Überlieferungen entsprossen waren. (20) Denn das Evangelium zwingt dazu, in den Gemeinden alle Kraft auf die Lehre von der Gnade und der Glaubensgerechtigkeit zu verwenden; und diese kann eben nicht verstanden werden, solange die Menschen wähnen, sie verdienten die Gnade durch selbsterwählte »Beobachtungen«.

(21) So also lehrten sie (unsere Gemeinden): Durch Beobachtung menschlicher Überlieferungen können wir keine Gnade verdienen und für die Sünden genugtun. Daher ist die Meinung falsch, solche »Beobachtungen« seien notwendig, um Gott zu dienen. (22) Sie fügen Zeugnisse aus der Heiligen Schrift bei. Christus entschuldigt die Apostel (Mt 15,3–9), die sich nicht an die übliche Überlieferung hielten, obwohl sie offenkundig etwas Indifferentes bedeutete und Beziehung hatte zu den gesetzlichen Waschungen. Er sagt: »Es hat keinen Wert, daß sie mich nach Menschensatzungen verehren.« (23) Daher verlangt er keinen solchen wertlosen Kult. Und kurz nachher fügt er bei: »Alles, was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen nicht.« (24) Ebenso steht Röm 14,7: »Das Reich Gottes ist nicht Speise und Trank.« (25) Kol 2,16.20–21: »Niemand richte euch wegen Speise, Trank, Sabbat oder Festtag.« (27) Apg 15,10 sagt Petrus: »Warum versuchet ihr Gott, indem ihr ein Joch auf den Hals der Jünger legen wollt, das weder wir noch unsere Väter tragen konnten? Sondern wir glauben durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi gerettet zu werden wie auch sie.« (28) Hier verbietet Petrus, die Gewissen mit noch mehr Gebräuchen zu beschweren, seien sie von Mose oder von anderen. (29) Und 1Tim 4,1–3 nennt das Speiseverbot »Lehren der Dämonen«, denn es widerspricht dem Evangelium, solche Werke einzuführen oder zu tun, um damit Gnade zu verdienen, oder als gäbe es keine christliche Vollkommenheit ohne solchen frommen Brauch.

(30) Hier machen die Gegner den Einwand, die Unsrigen verböten also die Zucht und die Abtötung des Fleisches wie Jovinian. Aber in den Schriften der Unsrigen wird man etwas ganz anderes finden. (31) Denn immer haben sie vom Kreuz gelehrt, Christen müßten Leiden ertragen. (32) Das ist die wahre, ernsthafte und ungeheuchelte Abtötung, sich zu üben in mannigfachen Leiden und so mit Christus gekreuzigt zu werden.

(33) Ferner lehren sie (die Unsrigen), jeder Christ müsse sich durch körperliche Kasteiung oder Übungen und Anstrengungen des Körpers so in Übung und Zucht bringen, daß nicht die Sattheit oder Faulheit ihn zum Sündigen aufreize, also nicht um durch jene Übungen Sündenvergebung zu verdienen oder Genugtuung zu leisten für die Sünden. (34) Und diese körperliche Disziplin muß man immer sehr ernst nehmen, nicht bloß an wenigen bestimmten Tagen, sondern wie Christus vorschreibt (Lk 21,34): (35) »Hütet euch, daß eure Herzen

nicht beschwert werden durch Völlerei.« Ebenso (Mt 17, 21): (36) »Diese Art Teufel kann nur durch Fasten und Gebet vertrieben werden.« Und Paulus sagt (1Kor 9,27): (37) »Ich kasteie meinen Leib und bringe ihn in Knechtschaft.« (38) Da zeigt er doch deutlich: er kasteit seinen Leib, nicht, um durch diese Zucht Vergebung der Sünden zu verdienen, sondern damit sein Leib brauchbar und geeignet werde für die geistlichen Dinge und zur Erfüllung der Pflicht in seinem Berufe. (39) Daher wird das Fasten selbst nicht verworfen, sondern nur die Überlieferungen, welche bestimmte Tage, bestimmte Speisen vorschreiben unter Belastung des Gewissens, als seien solcherlei Werke notwendig, um Gott zu dienen.

(40) Es werden jedoch bei uns die meisten Überlieferungen beibehalten, so die Perikopen in der Messe, Feiertage und anderes, was den Zweck hat, daß Ordnung in der Kirche herrsche. (41) Aber dabei werden die Leute darauf hingewiesen, daß ein solcher Brauch nicht rechtfertigt vor Gott und daß man keine Sünde in solchen Dingen sehen dürfe, wenn man ohne Ärgernis darüber hinweggeht. (42) Diese Freiheit in menschlichen Gebräuchen war den Vätern nichts Unbekanntes. (43) Denn im Morgenlande feierte man Ostern an einem anderen Datum als in Rom, und als die Römer wegen dieses Unterschiedes das Morgenland des Schismas anklagen wollten, da mußten sie sich von den andern sagen lasse, solche Sitten müßten nicht überall gleich sein. (44) Und Irenäus spricht: »Die Verschiedenheit im Fasten hebt die Gleichheit des Glaubens nicht auf«, und in der Distinctio XII weist Papst Gregor darauf hin, solche Verschiedenheit verletze nicht die Einheit der Kirche. (45) In der Historia tripartita im 9. Buch werden für die Unähnlichkeit der Riten viele Beispiele beigebracht und der Ausspruch beigefügt: »Der Sinn der Apostel war nicht darauf aus, Gesetze über die Festtage zu machen, sondern einen guten Wandel und frommes Leben zu predigen.«

XXVII. Die Mönchsgelübde

(1) Was über die Mönchsgelübde bei uns gelehrt wird, das versteht man besser, wenn man sich daran erinnert, in welchem Zustand sich die Klöster befanden, wie vieles, was in den Klöstern selbst täglich geschah, gegen die Kirchengesetze verstieß. (2) Zur Zeit Augustins waren die Klöster frei; später ging die Disziplin zugrunde, da nahm man überall die Gelübde hinzu, damit gewissermaßen durch ein ausgedachtes Gefängnissystem die Disziplin wieder hergestellt würde. (3) Außer den Gelübden kamen allmählich auch noch zahlreiche andere »Beobachtungen« hinzu. (4) Und diese Fesseln wurden vielen vor dem gebührenden Alter gegen den Wortlaut der Kirchengesetze auferlegt. (5) Viele gerieten in diesen Stand durch einen Irrtum, denn wenn ihnen auch nicht die Jahre fehlten, so doch das Urteil über ihre Kräfte. (6) Waren sie aber auf diese Weise ins Netz gegangen, so mußten sie darin bleiben, obwohl sie mit Hilfe der Kirchengesetze hätten freikommen können. (7) Und das geschah mehr noch in den Frauenklöstern als in Männerklöstern, während man doch das schwächere Geschlecht mit mehr Schonung behandeln müßte. (8) Diese Härte verdroß vordem viele Gutgesinnte, wenn sie sahen, wie Mädchen und Jünglinge zur Versorgung in die Klöster gesteckt wurden. Sie sahen, welches Unglück diese Maßregel brachte, welche Ärgernisse daraus kamen, welche Verstrickung der Gewissen die Folge war. (9) Mit Schmerzen erkannten sie, wie sehr die Autorität der Kirchengesetze gerade in einer so hochgefährlichen Sache vernachlässigt und verachtet wurde.

(10) Zu diesen Übelständen gesellte sich eine hohe Meinung von den Gelübden, wie sie, das steht fest, einst auch bei den Mönchen selbst nur Kopfschütteln erregt hätte, wenigstens bei den besonneneren. (11) Man stellte nämlich die Gelübde der Taufe an Wert gleich und lehrte, daß man durch diese Lebensweise

die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung vor Gott verdiene. (12) Ja, man fügte bei, das Klosterleben verdiene nicht bloß die Gerechtigkeit vor Gott, sondern darüber hinaus, man halte darin nicht bloß die Gebote, sondern auch die evangelischen Räte. (13) So redeten sie (den Leuten) ein, der klösterliche Stand sei viel besser als die Taufe, das Klosterleben sei verdienstlicher als das Leben der Regenten, der Geistlichen und ihresgleichen, die ohne selbsterfundene Übungen nach den Geboten Gottes ihrem Berufe leben. (14) Das kann niemand leugnen; das steht in ihren Büchern.
(15) Was geschah danach in den Klöstern? Vormals waren sie Schulen der heiligen Wissenschaft und der anderen Wissenschaften, die der Kirche von Nutzen sind, und man nahm aus ihnen Geistliche und Bischöfe. Jetzt ist das anders; die Sache ist so bekannt, daß man gar nichts darüber sagen muß. (16) Vormals ging man ins Kloster, um zu lernen, jetzt haben sie den Mythus aufgebracht, dieser Stand sei eingeführt worden, um Gnade und Gerechtigkeit zu verdienen; ja, sie ruhmen, dies sei der Stand der Vollkommenheit, und ziehen ihn allen anderen Ständen vor, welche doch Gott eingesetzt hat. (17) Wir sagen das nicht, um gehässige Übertreibungen aufzustellen, sondern bloß damit man die Lehre der Unsrigen über diese Angelegenheit besser verstehen kann.
(18) Erstlich lehrt man im Hinblick auf die, welche heiraten: Es ist allen, welche nicht zum Zölibat geschaffen sind, erlaubt, eine Ehe einzugehen; denn Gelübde können eine Anordnung und ein Gebot Gottes nicht aufheben. (19) Dies ist aber ein Gebot Gottes: »Wegen der Gefahr der Unzucht habe jeder sein Weib« (1Kor 7,2). (20) Und es ist nicht bloß ein Gebot, sondern auch die Schöpfungsordnung Gottes zwingt diejenigen zur Ehe, die nicht durch eine besondere Gnadentat Gottes ausgesondert sind, nach dem Worte: »Es ist dem Menschen nicht gut, daß er allein sei« (Gen 2,18). (21) Also begehen die keine Sünde, welche diesem Gebote und dieser Ordnung Gottes Folge leisten.
(22) Was kann man dagegen einwerfen? Mag jemand die Strenge der Gelübdeverpflichtung so hoch veranschlagen, wie er will, er wird es doch niemals dahin bringen können, daß ein Gelübde ein Gebot Gottes umstößt. (23) Die Kirchengesetze bestimmen, daß bei jedem Gelübde das Recht des Oberen ausgenommen ist; dann vermögen aber diese Gelübde noch viel weniger etwas gegen die Gebote Gottes. (24) Wenn es gar keinen Grund gäbe, die Gelübdeverpflichtung zu ändern, dann hätten auch die römischen Päpste nicht davon dispensiert. Denn kein Mensch darf etwas, was einfach göttlichen Rechtes ist, aufheben. (25) Vielmehr haben die römischen Päpste hier vernünftig entschieden, daß in dieser Art von Verpflichtung die Billigkeit herrschen müsse. Daher wird von vielen Dispensen bei Gelübden berichtet. (26) Bekannt ist die Geschichte vom König von Aragonien, den man wieder aus dem Klosterleben zurückberief; auch in unserer Zeit gibt es Beispiele dafür.
(27) Ferner: Warum betonen unsere Gegner die Verpflichtung und die Gültigkeit der Gelübde so sehr, schweigen aber dabei von dem Wesen des Gelübdes, nämlich, daß es sich auf eine mögliche Sache beziehen muß, daß es freiwillig sein muß, aus eigenem Antriebe und aus Überlegung übernommen? (28) Man weiß doch nur zu gut, wie wenig die immerwährende Keuschheit in der Macht des Menschen steht. Und wie viele haben denn aus eigenem Antrieb und mit Überlegung die Gelübde abgelegt? (29) Jungfrauen und Jünglinge, die noch kein Urteil haben, überredet man zu den Gelübden, ja bisweilen zwingt man sie geradezu. (30) Darum ist es unbillig, die Gelübdeverpflichtung mit solcher Strenge abzuhandeln, zumal doch alle zugestehen müssen, daß es gegen das Wesen des Gelübdes ist, wenn es nicht aus eigenem Antrieb und ohne Überlegung abgelegt wird.

(31) Eine Menge von Kirchengesetzen erklären die vor dem 15. Lebensjahr abgelegten Gelübde für nichtig, weil man vor diesem Lebensalter offenkundig nicht urteilsfähig genug ist, um sich für das ganze Leben zu binden. (32) Ein anderes Kirchengesetz nimmt noch mehr Rücksicht auf die menschliche Schwachheit und fügt noch einige Jahre hinzu. Es verbietet vor dem 18. Lebensjahr Gelübde abzulegen. Aber gleichviel welchem wir folgen wollen: (33) der größte Teil hat damit guten Grund, die Klöster zu verlassen, denn die meisten haben ihre Gelübde vor diesem Lebensalter abgelegt.
(34) Schließlich: Auch wenn eine tadelnswerte Verletzung des Gelübdes vorläge, so folgt doch daraus offenkundig noch keineswegs, daß die Ehen solcher Personen aufgelöst werden müßten. (35) Augustin sagt, sie dürften nicht aufgelöst werden, 27. (Causa), Quaestio I. im Kapitel Nuptiarum; und sein Wort wiegt schwer, mögen andere später anders geurteilt haben.
(36) Obwohl also das göttliche Gebot von der Ehe sehr viele deutlich von den Klostergelübden freimacht, so bringen doch die Unsrigen noch einen andern Grund für die Ungültigkeit der Gelübde vor, nämlich den, daß jede Gottesverehrung, welche von Menschen ohne ein Gebot Gottes eingeführt und ersonnen wurde, um die Rechtfertigung und die Gnade zu verdienen, gottlos ist, wie Christus sagt: »Es ist wertlos, daß sie mich verehren mit Menschensatzungen« (Mt 15,9). (37) Und Paulus lehrt überall, man dürfe die Gerechtigkeit nicht erwerben wollen durch eigene »Beobachtungen« und durch religiöse Übungen, die von Menschen erdacht sind, sondern sie werde durch den Glauben denjenigen zuteil, die gewiß sind, daß sie von Gott um Christi willen in die Gnade aufgenommen werden.
(38) Bekanntlich haben aber die Mönche gelehrt, daß selbstersonnene religiöse Übungen Genugtuung leisten für die Sünden und die Gnade und die Rechtfertigung verdienen. Was heißt das anderes, als Christi Herrlichkeit herabsetzen, die Gerechtigkeit des Glaubens verdunkeln und verneinen? (39) So folgt: diese üblichen Klostergelübde waren gottlose Gottesdienste und sind daher ungültig. (40) Denn ein Gelübde gilt nichts, sobald es gottlos und gegen Gottes Gebote ist; ein Gelübde darf ja nimmermehr zu etwas Schlechtem verpflichten, sagt das Kirchengesetz. (41) Paulus spricht: »Ihr habt Christum verloren, die ihr die Rechtfertigung sucht durch das Gesetz, ihr seid aus der Gnade gefallen« (Gal 5,4). (42) Wer also durch die Gelübde die Rechtfertigung sucht, der hat Christum verloren und fällt aus der Gnade. (43) Denn auch die, welche die Rechtfertigung an die Gelübde binden, binden das an die eigenen Werke, was recht eigentlich der Herrlichkeit Christi zugehört. (44) Und man kann nicht leugnen, daß die Mönche lehrten, sie würden durch die Gelübde und durch ihre »Beobachtungen« gerechtfertigt und verdienten die Nachlassung der Sünden. Ja, sie fügten noch Absurderes hinzu; sie rühmten sich, sie könnten ihre Werke anderen mitteilen. (45) Wenn hier einer auf gehässige Übertreibungen aus wäre, was könnte der alles aufzählen! Dinge, deren sich die Mönche nun schon selber schämen! (46) Dazu redeten sie der Welt ein, selbstersonnene Religionsübungen seien der Stand der christlichen Vollkommenheit. (47) Heißt das nicht, die Rechtfertigung den Werken zuweisen? (48) Es ist kein geringer kirchlicher Skandal, wenn man dem Volke eine bestimmte von Menschen erfundene Frömmigkeitsübung empfiehlt, die kein Gebot Gottes für sich hat, und predigt, diese Übung rechtfertigt die Menschen. Denn die Glaubensgerechtigkeit, die zu predigen höchste Pflicht der Kirche ist, wird verdunkelt, wenn jene wundertätige Engelhaftigkeit, jener Heuchelschein von Armut, Demut und Keuschheit die Augen der Menschen blendet.
(49) Aber überdies werden die Gebote Gottes und die wahre Frömmigkeit verdunkelt, wenn die Leute hören, nur die Mönche seien im Stande der Voll-

kommenheit. Denn christliche Vollkommenheit heißt, Gott ernstlich fürchten und doch großen Glauben haben und um Christi willen darauf vertrauen, daß wir einen gnädigen Gott haben, von Gott Hilfe erbitten und festsicher erwarten bei allen Aufgaben unseres Berufs, dabei im äußeren Leben fleißig gute Werke tun und dem Berufe dienen. (50) Darin besteht die wirkliche Vollkommenheit und die wahre Frömmigkeit, aber nicht im Zölibat, Betteln und Armutskleid. (51) Aber das Volk faßt viele schädliche Ansichten gerade bei jenen falschen Lobgesängen auf das Klosterleben. (52) Es hört maßloses Lob des Zölibats; daher vermag es nicht mit gutem Gewissen in der Ehe zu leben. (53) Es hört: Nur die Bettler sind vollkommen; daher besitzt es sein Eigentum mit schlechtem Gewissen und geht mit schlechtem Gewissen seinen Geschäften nach. (54) Es hört: Es ist ein evangelischer Rat, nicht Rache zu nehmen. Darum scheuen sich die einen nicht, im Privatleben Rache zu nehmen, denn sie hören ja, es sei bloß ein Rat, kein Gebot, nicht Rache zu nehmen. (55) Die anderen dagegen irren noch viel mehr, wenn sie meinen, alle obrigkeitlichen Ämter und bürgerlichen Verpflichtungen seien der Christen unwürdig und widersprächen den evangelischen Räten.

(56) Man liest von Menschen, welche die Ehe verließen, die Verwaltung des Staates aufgaben und in die Einsamkeit der Klöster gingen. (57) Das nannten sie, der Welt entfliehen und einen heiligen Lebensstand erwählen. Sie verstanden nicht, daß man Gott dienen müsse nach den Geboten, die er selbst gab, nicht nach den von Menschen erdachten Geboten. (58) Das ist ein guter und vollkommener Lebensstand, der Gottes Gebot für sich hat. (59) Darüber muß man die Leute aufklären.

(60) Auch schon vor unserer Zeit tadelte Gerson den Irrtum der Mönche in der Sache der Vollkommenheit; er bezeugt, zu seiner Zeit sei die Formel noch neu gewesen, daß das Klosterleben der Stand der Vollkommenheit sei.

(61) Soviel gottlose Ansichten haften an den Gelübden: sie sollen rechtfertigen; sie sollen die christliche Vollkommenheit sein; die Mönche sollen Räte und Gebote halten; sie sollen überschüssige Werke fertigbringen. (62) Das alles ist falsch und sinnlos und macht die Gelübde zunichte.

XXVIII. Die kirchliche Gewalt

(1) Große Auseinandersetzungen wurden einst geführt über die Gewalt der Bischöfe, und viele vermengten dabei zum Nachteil der Sache die Gewalt der Kirche und die Gewalt des Schwertes. (2) Aus dieser Vermengung entstanden blutige Kriege und stürmische Tumulte, da die Päpste, gestützt auf die Gewalt der Schlüssel, nicht bloß neue Arten der Gottesverehrung einführten und durch Vorbehalt bestimmter Fälle, durch gewaltsame Exkommunikation die Gewissen belasteten, sondern sich auch unterfingen, weltliche Herrschaft zu verleihen und den Kaisern ihr Reich zu nehmen. (3) Diese Übergriffe sind längst in der Kirche von frommen und gelehrten Männern getadelt worden. (4) Darum wurden die Unsrigen zur Unterrichtung der Gewissen gezwungen, den Unterschied der kirchlichen Gewalt von der Gewalt des Schwertes aufzuzeigen; sie lehrten, beide Gewalten müßten um des göttlichen Gebotes willen mit allem Ernst geehrt werden als die höchsten Gaben Gottes auf Erden.

(5) So aber denken sie: Die Gewalt der Schlüssel, also die Gewalt der Bischöfe, ist nach dem Evangelium die Vollmacht oder der Auftrag Gottes, das Evangelium zu verkündigen, Sünden nachzulassen oder zu behalten und die Sakramente zu spenden. (6) Denn mit diesem Auftrag sendet Jesus die Apostel aus: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nehmet hin den Heiligen Geist; welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen

ihr die Sünden behaltet, denen sind sie behalten« (Joh 20,21ff). (7) Und Mk 16,15: »Gehet hin, predigt das Evangelium jeglicher Kreatur usw.«

(8) Diese Gewalt wird einzig und allein ausgeübt durch Lehren und Predigen des Wortes und Darreichung der Sakramente an viele oder an einzelne, je nach der Berufung; es werden ja nicht körperliche Dinge dargeboten, sondern ewige Dinge, die ewige Gerechtigkeit, der Heilige Geist, das ewige Leben. (9) Das alles kann man nur bekommen durch den Dienst des Wortes und der Sakramente, wie Paulus sagt: »Das Evangelium ist die Kraft Gottes zum Heile für jeden, der glaubt« (Röm 1,16). Und Psalm 119,50: »Dein Wort erquickt mich.«

(10) Weil also die kirchliche Gewalt ewige Dinge darbietet und nur ausgeübt werden kann durch den Dienst des Wortes, behindert sie die politische Verwaltung nicht; so wenig die Sangeskunst die politische Verwaltung behindert.

(11) Denn die politische Verwaltung hat es mit anderen Dingen zu tun als das Evangelium. Die Obrigkeit schützt nicht die Seelen, sondern die Leiber und die leiblichen Angelegenheiten gegen offenkundiges Unrecht und regiert die Menschen mit dem Schwert und körperlichen Strafen. Das Evangelium aber schützt die Seelen gegen gottlose Lehren, den Teufel und den ewigen Tod.

(12) Darum dürfen die kirchliche und die politische Gewalt nicht vermengt werden. Die kirchliche Gewalt hat ihren eigenen Auftrag, nämlich das Evangelium zu lehren und die Sakramente zu verwalten. (13) Sie darf nicht einbrechen in ein fremdes Amt, sie darf nicht weltliche Herrschaft verleihen, nicht die Gesetze der Obrigkeit abschaffen, nicht vom gesetzmäßigen Gehorsam entbinden, sie darf nicht Urteile über irgendwelche bürgerlichen Ordnungen oder Verträge verhindern, sie darf den Obrigkeiten keine Vorschriften machen über die Form des Staatswesens; wie Christus es ausspricht: (14) »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« (Joh 18,36). (15) Ebenso: »Wer hat mich über euch zum Richter oder Erbteiler bestellt?« (Lk 12,14). Und Paulus sagt Phil 3,20: (16) »Unser Staatswesen ist im Himmel.« (17) 2Kor 10,4: »Die Waffen unseres Kriegsdienstes sind nicht körperlich, sondern es ist die Macht Gottes zur Zerstörung der Gedanken usw.«

(18) Auf solche Weise machen die Unsrigen einen Unterschied zwischen den Pflichten beider Gewalten, fordern aber, jede von beiden zu ehren und anzuerkennen, daß eine jede Gottes Geschenk und Wohltat ist.

(19) Soweit Bischöfe eine Gewalt des Schwertes haben, so haben sie diese nicht als Bischöfe durch den Auftrag des Evangeliums, sondern aufgrund menschlichen Rechtes; sie ist ihnen von den Königen und Kaisern zur Verwaltung ihrer weltlichen Güter gegeben worden. Das ist aber eine ganz andere Funktion als der Dienst des Evangeliums. (20) Erhebt sich also die Frage nach der Jurisdiktion der Bischöfe, so muß man unterscheiden zwischen ihrer fürstlichen Stellung und ihrer kirchlichen Vollmacht. (21) Das heißt, nach dem Evangelium oder, wie man sagt, »nach göttlichem Recht« kommt diese Vollmacht den Bischöfen als Bischöfen zu, also als denen, welchen der Dienst des Wortes und der Sakramente anvertraut ist: die Vollmacht, Sünden nachzulassen, und Lehre, die wider das Evangelium ist, zurückzuweisen und die offenkundig Gottlosen von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, aber ohne weltliche Gewalt, nur mit dem Worte. (22) In diesen Dingen müssen die Gemeinden (den Bischöfen) notwendigerweise und kraft göttlichen Rechtes Gehorsam leisten nach dem Worte: »Wer euch höret, der höret mich« (Lk 10,16). (23) Aber wenn sie etwas gegen das Evangelium lehren oder bestimmen, dann haben die Gemeinden den Befehl Gottes, welcher den Gehorsam verbietet, Mt 7,15: »Hütet euch vor den falschen Propheten.« Gal 1,8: (24) »Wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium predigen würde, so sei er verflucht.« 2Kor 13,8: (25) »Wir können nichts wider die Wahrheit,

sondern nur für die Wahrheit.« Ebenso: (26) »Es ist uns Vollmacht gegeben zur Erbauung, nicht zur Zerstörung« (V. 10). (27) So schreiben es auch die Kirchengesetze vor: (Causa) II. Quaestio 7. im Kapitel »Sacerdotes« und im Kapitel »Oves«. (28) Und Augustin sagt im Briefe gegen Petilian: »Auch den katholischen Bischöfen darf man nicht beistimmen, wenn sie etwa einmal irren oder eine Meinung vertreten, die im Gegensatz steht zu den göttlichen Schriften.«

(29) Soweit die Bischöfe auch noch andere Gewalt oder Jurisdiktion haben in gewissen anderen Angelegenheiten, wie z. B. in Ehe- oder Zehntsachen, so haben sie diese aus menschlichem Recht, und wenn keine Bischöfe mehr vorhanden sind, so müssen die Fürsten, ob sie wollen oder nicht, die Rechtsprechung übernehmen, damit der Friede gewahrt bleibe.

(30) Außerdem streitet man darüber, ob die Bischöfe oder Hirten das Recht haben, Zeremonien in der Kirche einzuführen und Gesetze über Speisen, Feste, Rangordnungen der Geistlichen und über die Mönchsorden usw. zu geben. (31) Die, welche dieses Recht den Bischöfen zuschreiben, zitieren als Zeugnis: »Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es noch nicht tragen. Wenn aber jener kommen wird, der Geist der Wahrheit, der wird euch alle Wahrheit lehren« (Joh 16,12). (32) Sie führen auch als Beispiel die Apostel an, die geboten, sich vom Blut und vom Erstickten zu enthalten (Apg 15,20). (33) Sie verweisen auf den Sabbat, der in den Sonntag umgewandelt wurde, was gegen die zehn Gebote zu sein scheint. Ja, kein Beispiel wird häufiger hervorgeholt als die Umwandlung des Sabbats. Sie behaupten: Die Gewalt der Kirche muß doch groß sein, wenn sie sogar von einem Gebot des Dekalogs dispensieren konnte!

(34) Aber in dieser Streitfrage lehren die Unsrigen so: Die Bischöfe haben keine Gewalt, etwas im Gegensatz zum Evangelium anzuordnen, wie oben gezeigt wurde. Das lehren auch die Kirchengesetze in der ganzen 9. Distinktion. (35) Ferner ist es gegen die Heilige Schrift, Satzungen (traditiones) zu schaffen, durch deren Beobachtungen wir für die Sünden Genugtuung leisten oder die Gerechtigkeit verdienen sollen. (36) Denn die Herrlichkeit des Verdienstes Christi wird verletzt, wenn wir meinen, durch solche »Beobachtungen« die Rechtfertigung zu verdienen. (37) Es steht aber fest, daß gerade um dieser Überzeugung willen in der Kirche die Satzungen beinahe ins Unendliche anwuchsen, während die Lehre vom Glauben und der Glaubensgerechtigkeit unterdrückt wurde. Daraufhin wurden die Feiertage vermehrt, (neue) Fasten angesetzt, neue Zeremonien, neue Heiligenverehrungen aufgebracht, denn die Urheber solcher Dinge meinten, durch solche Werke die Gnade zu verdienen. (38) So wuchsen vormals die Bußgesetze an, davon haben wir noch in den Genugtuungswerken deutliche Spuren.

(39) Ebenso handeln die Urheber von menschlichen Satzungen gegen das Gebot Gottes, wenn sie Speisen, Tage und ähnliche Dinge mit Sünde belasten. Damit erlegen sie der Kirche die Knechtschaft des Gesetzes auf, als müsse man unter Christen, um Rechtfertigung zu erlangen, einen Kult haben, ähnlich dem levitischen, und die Apostel und die Bischöfe hätten in Gottes Auftrag darüber zu befinden. (40) Denn so behandeln dies einige in ihren Schriften, und die Päpste sind offenbar zum Teil durch das Beispiel des mosaischen Gesetzes verführt worden. (41) Daraus stammen Lasten wie diese: daß es Todsünde sei, an Festtagen, auch wenn niemand Anstoß nimmt, Handarbeit zu tun; daß bestimmte Speisen das Gewissen beflecken; daß Fastenübungen, denen man sich nicht aus natürlichen Gründen, sondern um der Buße willen unterzieht, Werke seien, die Gott versöhnen; daß es eine Todsünde sei, das kanonische Stundengebet zu unterlassen; daß eine Sünde in einem vorbehaltenen Falle nicht nachgelassen werden könne, wenn nicht der Reservant dazu die Vollmacht erteile – und dabei sprechen die Kirchengesetze selbst nicht von einem Vorbehalten der Schuld, sondern der Kirchenstrafe!

(42) Woher haben die Bischöfe das Recht, solche Satzungen den Gemeinden aufzuerlegen und so die Gewissen zu verstricken, wenn doch Petrus verbietet, ein Joch den Jüngern aufzulegen (Apg 15,10), und Paulus sagt, die Gewalt sei ihnen gegeben zur Erbauung und nicht zur Zerstörung (2Kor 13,10)? Wieso mehren sie die Sünden durch solche Menschensatzungen?

(43) Aber es gibt deutliche Beweise, daß es verboten ist, solche Satzungen aufzubringen, um die Gnade zu verdienen, oder als notwendig zum Heile. (44) Paulus sagt Kol 2,16.20: »Niemand richte euch wegen Speise, Trank, Festtag, Neumond oder Sabbat.« (45) Ebenso: »Wenn ihr den Elementen abgestorben seid mit Christo, warum macht ihr Satzungen, als lebtet ihr noch in der Welt: Berühre nicht, koste nicht, greif nicht an? Das alles geht doch zugrunde durch den Gebrauch; Menschengebote sind es, Menschenlehren, und haben nur den Schein der Weisheit.« (46) Ebenso Tit 1,14: »Hört nicht auf jüdische Fabeln und Satzungen der Menschen, die sich von der Wahrheit abwenden.«

(47) Und Christus spricht Mt 15,14.13 von denjenigen, welche Menschensatzungen aufrichten: »Lasset sie, Blinde sind es und Führer von Blinden.« (48) Und er verwirft solche Übungen: »Jede Pflanzung, die nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, wird ausgerottet werden.«

(49) Wenn die Bischöfe das Recht haben, mit solchen Menschensatzungen die Gewissen zu beschweren, warum verbietet dann die Heilige Schrift so oft, Satzungen aufzustellen? Warum nennt sie sie »Lehren der Dämonen«? (1Tim 4,1). Hat denn wirklich der Heilige Geist umsonst davor gewarnt?

(50) Es ergibt sich also: Da Anordnungen, die als gewissenbindend oder als Mittel auferlegt werden, um Gnade zu verdienen, dem Evangelium widerstreiten, so darf kein Bischof solche Formen der Gottesverehrung einführen oder als verpflichtend fordern. (51) Denn man muß in den Gemeinden an der Lehre von der christlichen Freiheit festhalten, daß die Knechtschaft des Gesetzes nicht notwendig ist zur Rechtfertigung, wie im Galaterbrief geschrieben steht (5,1): (52) »Lasset euch nicht wiederum unter das Joch der Knechtschaft bringen.« Es muß bei dem Hauptartikel des Evangeliums bleiben: Gnade erlangen wir durch den Glauben an Christus, und nicht durch gewisse »Beobachtungen« oder durch fromme Übungen, die von Menschen eingeführt sind.

(53) Was soll man dann vom Sonntag denken und von ähnlichen Ordnungen in den Kirchen? Darauf antworten (die Unsrigen): Die Bischöfe oder Hirten dürfen Anordnungen treffen, daß alles in der Kirche in guter Ordnung vor sich gehe, aber nicht, damit wir dadurch für unsere Sünden genugtun oder die Gewissen verpflichtet würden, das für notwendige Formen der Verehrung Gottes zu halten. (54) So ordnet Paulus (1Kor 11,5.6) an, daß in der Versammlung die Weiber das Haupt verhüllen und daß die Ausleger nacheinander in der Versammlung angehört werden sollen.

(55) Es gebührt sich für die Gemeinden, solche Anordnungen um der Liebe und der Ruhe willen zu befolgen und sie soweit zu halten, daß nicht einer beim anderen Anstoß errege, sondern alles in den Kirchen ordentlich und friedlich zugehe; (56) allerdings auch so, daß nicht die Gewissen beschwert werden und man meine, diese Dinge seien heilsnotwendig und man sündige, wenn man sie nicht halte, auch wenn damit bei niemandem Ärgernis erregt wird. So, wie ja doch keiner wird sagen wollen: eine Frau sündige, wenn sie, ohne daß die Leute daran Anstoß nehmen, mit unverhülltem Kopfe ausgeht.

(57) Und so steht es auch mit dem Halten des Sonntags, des Osterfestes, Pfingstfestes und ähnlicher Tage und Gebräuche. (58) Denn diejenigen täuschen sich

sehr, die behaupten, durch die Autorität der Kirche sei an Stelle des Sabbats das Halten des Sonntags als Pflicht eingeführt worden. (59) Die Heilige Schrift ist es gewesen, die den Sabbat abschaffte, nicht die Kirche. Seit das Evangelium geoffenbart ist, können alle mosaischen Zeremonien unterbleiben. (60) Weil aber doch ein bestimmter Tag festgesetzt werden mußte, damit das Volk wisse, wann es sich versammeln müsse, bestimmte die Kirche, wie offenkundig ist, dazu den Sonntag; und man entschied sich, scheint es, um so eher für diesen Tag, als die Menschen ein Beispiel christlicher Freiheit haben und wissen sollten, daß weder die Beobachtung des Sabbats noch sonst eines Tages heilsnotwendig ist.

(61) Es gibt unglaubliche Diskussionen über die Zeremonien des neuen Bundes, über die Umwandlung des Sabbats: alles das ist entstanden aus der falschen Ansicht, es müßte in der Kirche einen dem levitischen ähnlichen Kult geben, und Christus habe es den Aposteln und Bischöfen überlassen, neue heilsnotwendige Zeremonien auszudenken. (62) Diese Irrtümer schlichen sich in die Kirche ein, weil man von der Gerechtigkeit des Glaubens nicht klar genug handelte. (63) Einige verfechten die Ansicht, das Halten des Sonntags sei zwar nicht göttlichen, aber nahezu (quasi) göttlichen Rechtes; sie schreiben genau vor, wie weit man an Festtagen arbeiten darf. (64) Was sind solche Streitigkeiten anderes als Stricke für die Gewissen? Obwohl sie nämlich den Gebräuchen gegenüber Nachsicht anzuwenden suchen, so kommt es doch nie und nimmer zum rechten und billigen Maß, solange es bei der Meinung bleibt, die Bräuche seien heilsnotwendig; und es muß dabei bleiben, wo man nichts weiß von der Glaubensgerechtigkeit und der christlichen Freiheit.

(65) Die Apostel geboten, sich vom Blute usw. zu enthalten (Apg 15,20). Wer tut das heute noch? Und doch sündigt man nicht, wenn man es nicht tut, weil ja die Apostel selbst nicht die Gewissen mit einer solchen Knechtschaft beschweren wollten, sondern ihr Verbot nur gaben auf eine gewisse Zeit, um Ärgernis zu vermeiden. (66) Man muß im (Apostel-) Dekret auf den ewig bleibenden Willen des Evangeliums schauen.

(67) Es gibt fast keine Kirchengesetze, die ganz genau eingehalten werden, und täglich kommen viele in Wegfall, auch bei denen, welche die Satzungen verteidigen. (68) Man kann den Gewissen nicht helfen, wenn nicht das Maß innegehalten wird, Menschensatzungen nur mit dem Bewußtsein zu beachten, daß sie nicht notwendig sind und daß es die Gewissen nicht verletzt, wenn solche Menschenbräuche geändert werden.

(69) Leicht könnten aber die Bischöfe sich den rechtmäßigen Gehorsam erhalten, wenn sie nicht auf die Einhaltung von Menschensatzungen aus wären, die mit gutem Gewissen nicht gehalten werden können. (70) Nun aber verlangen sie den Zölibat; sie nehmen niemanden an, der nicht schwört, er wolle die reine Lehre des Evangeliums nicht predigen. (71) Unsere Gemeinden verlangen ja nicht, die Bischöfe sollten, um die Einheit wieder zu schaffen, ihre Ehrenstellungen aufgeben; obwohl eigentlich treue Hirten das tun müßten! (72) Sie bitten nur das eine, die Bischöfe möchten die ungerechten Lasten aufheben, welche neu und gegen die Übung der allgemeinen Kirche eingeführt sind. (73) Vielleicht hatten anfangs diese Ordnungen verständliche Gründe, die aber für die späteren Zeiten nicht mehr zutreffen. (74) Es liegt aber auch zutage, daß manche aus Irrtümern entstanden sind. Darum hätte nun die Nachsicht der Bischöfe dafür zu sorgen, daß sie gemildert werden, denn eine solche Änderung stößt die Einheit der Kirche nicht um. Es sind ja viele menschliche Überlieferungen im Laufe der Zeit geändert worden, wie die Kirchengesetze selbst zeigen. (75) Wenn daher das nicht erreicht werden kann, daß die »Beobachtungen« geändert werden, welche ohne Sünde nicht

geleistet werden können, dann müssen wir uns nach der apostolischen Regel richten, die Gott mehr zu gehorchen befiehlt als den Menschen (Apg 5,29). (76) Petrus verbietet den Bischöfen, in den Kirchen mit Zwang zu herrschen (1Petr 5,3). (77) Es handelt sich jetzt nicht darum, daß die Bischöfe von ihrer Herrschaft abtreten, sondern um dies eine bitten wir: Sie sollen dulden, daß das Evangelium rein gelehrt wird, und einige wenige »Beobachtungen« fallenlassen, die ohne Sünde nicht gehalten werden können. (78) Tun sie das nicht, dann mögen sie selbst zusehen, wie sie es vor Gott verantworten wollen, wenn sie durch ihre Hartnäckigkeit Ursache zur Kirchenspaltung geben.

Schluß

(1) Wir haben die Hauptartikel aufgezählt, über die offenkundig Streit ist. Natürlich hätten noch viel mehr Mißbräuche zur Sprache kommen können, aber wir haben, um unnötige Länge zu vermeiden, nur die Hauptfragen besprochen. (2) Es gab große Klagen wegen der Ablässe, der Wallfahrten, des Mißbrauches der Exkommunikation. Die Pfarrgemeinden litten vielfach unter der Plage der Almosenprediger. Endlose Streitereien gab es zwischen Pfarrern und Mönchen wegen der pfarrlichen Rechte, wegen des Beichthörens, wegen der Begräbnisse und wegen tausend anderer Dinge. (3) Diese Angelegenheiten übergingen wir; dafür sollte das, was in dieser Sache wirklich wichtig ist, kurz dargelegt werden, damit es um so leichter zu verstehen sei. (4) Und es wurde hier nichts gesagt oder aufgezählt, um jemanden zu beschämen! (5) Nur das wurde vorgebracht, was zu sagen notwendig erschien, damit man begreifen könne: Bei uns gilt weder in der Lehre noch in den Zeremonien etwas, was der Heiligen Schrift oder der allgemeinen Kirche entgegensteht. Denn es liegt klar zutage, wie sorgfältig wir uns gehütet haben, daß sich nicht neue und gottlose Glaubenssätze bei uns in die Kirche einschlichen.

(6) Diese hier verzeichneten Sätze haben wir überreichen wollen nach dem Erlaß kaiserlicher Majestät, damit in ihnen unser Bekenntnis vorliege und man die Summe der Lehre unserer Prediger daraus ersehen könne. (7) Sollte in diesem Bekenntnis etwas vermißt werden, so sind wir bereit, so Gott will, weitere Auskunft nach der Heiligen Schrift zu geben.

Heinrich Fries

Ökumene statt Konfessionen?

Das Ringen der Kirche um Einheit

168 Seiten Paperback DM 19,80

ÖKUMENE ist eine fortwährende, heute jedoch dringlicher denn je gewordene Herausforderung der Christenheit. Ihr Ziel, die Kirchen zu einer sie umgreifenden größeren Einheit zu führen, darf jedoch nicht um den Preis ihrer Identität erstrebt werden.

Dieser Gefahr tritt HEINRICH FRIES entgegen. Er plädiert für eine »Einheit der Kirchen, die Kirchen bleiben und doch *eine* Kirche werden«: die christlichen *Konfessionen* sollen auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung, durch Treue zu ihrem Ursprung in Jesus Christus, im Erkennen der »Zeichen der Zeit « zu Trägern einer legitimen *Vielfalt der einen Kirche* werden. Diese Vielfalt ist nicht der Gegensatz, sondern die Gestalt lebendiger Einheit. Die Konfessionen, die bislang Zeichen der getrennten Christenheit waren und es noch sind, können und sollen Ausdruck von Ökumene sein: eine glaubwürdige und überzeugende Darstellung der Katholizität der Kirche Jesu Christi.

Verlag Josef Knecht · Frankfurt am Main

Aus unserer Verlagsproduktion:

Christliche Freiheit — im Dienst am Menschen

Deutungen der kirchlichen Aufgabe heute

Ein Themaband zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller
herausgegeben von Karl Herbert
Mit einem Beitrag von Lukas Vischer „. . . satis est?"
294 Seiten 1972 Leinen DM 32,–

Lukas Vischer

Veränderung der Welt — Bekehrung der Kirchen

Denkanstöße der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi
111 Seiten 1976 DM 9,80

Lukas Vischer

Ökumenische Skizzen

Beiträge und Aufsätze
Mit einem Vorwort von Bischof Oliver S. Tomkins
224 Seiten 1972 DM 18,–

Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt

Sonderdruck aus Beihefte zur Ökumenischen Rundschau Nr. 27
herausgegeben von Geiko Müller-Fahrenholz
51 Seiten 2. Aufl. 1976 Einzeln DM 6,80 (Mengenpreise)

Wandernde Horizonte — auf dem Weg zu kirchlicher Einheit

Vorstellungen von Einheit und Modelle der Einigung
herausgegeben von Reinhard Groscurth
190 Seiten 1974 DM 24,–

Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft

Mit Beiträgen von Lukas Vischer, Gerald F. Moede, Harding Meyer, Günther Gaßmann und Paul A. Crow
herausgegeben von Reinhard Groscurth
153 Seiten 1971 DM 15,–

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

ÖKUMENISCHE PERSPEKTIVEN

Die Zukunft des Ökumenismus Band 1
Per Lønning, Georges Casalis und Bernhard Häring deuten die heutige ökumenische Situation.

Marc Lienhard Band 2
Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute
Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge.

Harding Meyer Band 3
Luthertum und Katholizismus im Gespräch
Ergebnisse und Stand katholisch-lutherischer Dialoge in den USA und auf Weltebene.

Gott und Gottesdienst Band 4
Heiner Hoffmann, Jean-Pierre Jossua, Martin Seils, Peter S. M. Selby und Vilmos Vajta mit Beiträgen zu Tradition und Gottesdienst heute.

Jesus — Konfrontation und Gemeinschaft Band 5
Beiträge von Martin E. Marty, Adriaan Geense, Vilmos Vajta und Bekenntnisse zu Jesus, formuliert von Hans Küng, Karl Rahner, Roger Garaudy u. a.

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes Band 6
Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen, dargestellt von Walter J. Hollenweger, Kilian McDonnell, Vilmos Vajta und Anna Marie Aagaard.

Papsttum und Petrusdienst Band 7
Heinrich Stirnimann, Lukas Vischer u. a. setzen neue Akzente ökumenischen Denkens.

Zeugnis und Dienst Band 8
reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart.
Mit Beiträgen von Daniel von Allmen, André Dumas, Günther Gaßmann, Max Geiger, Johannes Hempel und Marc Lienhard.